Ľubomír Žák

Verità come ethos

la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij



Città Nuova

L'UBOMÍR ŽÁK

VERITÀ COME ETHOS

la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij



Città Nuova

Grafica di copertina di György Szokoly

Con approvazione ecclesiastica

ISBN 88-311-3336-5

Finito di stampare nel mese di dicembre 1998
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia 17
00165 Roma - tel. 06-5813475/82

Prefazione

Il secolo che ora si chiude è stato per la Chiesa un secolo di sangue; mai la Chiesa ha conosciuto persecuzioni così estese, così decise e così sanguinarie; il martirologio cristiano si è arricchito di un numero sterminato di ortodossi, cattolici e protestanti che hanno reso testimonianza al nome di Cristo.

È stato però anche un secolo di prodigi. Il Signore ha operato meraviglie; ha donato alla sua Chiesa avvenimenti e persone che in pochi decenni hanno cambiato lo spazio dei rapporti tra i cristiani e del rapporto tra la Chiesa stessa e il mondo. La memoria storica delle chiese si sta purificando, il perdono reciproco cresce, il vangelo è sempre meno portato dal potere e sempre più annunciato da testimoni, la teologia torna a pulsare del respiro dei "due polmoni" con una consapevolezza storica e culturale mai prima raggiunta, la sapienza del mondo è ancora una volta giocata dalla sapienza della croce di Cristo.

Mai il Signore smette di donare alla sua Chiesa eventi e persone capaci di far crescere il suo disegno e la sua signoria tra le contingenze apparentemente contraddittorie del divenire storico.

Pavel Florenskij (1882-1937), sacerdote della Chiesa ortodossa russa, pensatore geniale e martire della fede, è uno di questi doni, un dono prezioso per la sua Chiesa e per la Chiesa intera.

Nessuno che lo abbia conosciuto personalmente lo ha più dimenticato; tutti hanno percepito la sua "superiorità", la particolarità della sua missione, la sua tempra profetica. Se le parole di N. Zernov («Padre Florenskij era un genio, un fenomeno eccezionale nella storia dell'umanità») possono sembrare dettate dall'entusiasmo, non si può non rimanere seriamente colpiti quando una personalità della statura di S. Bulgakov scrive di lui: «Di tutti i contemporanei che ho avuto la

ventura di conoscere nel corso della mia lunga vita, è il più grande. E tanto più grande il delitto di chi ha levato la mano su di lui, di chi lo ha condannato a una pena peggiore della morte, a un lungo e tormentoso esilio, a una lenta agonia. Se n'è andato cinto dell'aureola di martire e di confessore del nome di Cristo... Padre Pavel per me non era solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte, tanto era armoniosa e bella la sua figura»; lo paragona poi «ai titanici personaggi del Rinascimento», a Leonardo da Vinci in particolare.

La cultura italiana ha avuto la buona ventura di essere stata tra le prime a conoscere il pensiero di P. Florenskij, anche se non ne ha tratto subito tutto il giovamento possibile. Quando, infatti, P. Modesto pubblicava nel 1974 la sua traduzione integrale de La colonna e il fondamento della verità *e É. Zolla faceva conoscere* Le porte regali. *Saggio sull'icona nel 1977, in Italia vigeva ancora una certa egemonia marxista della cultura. Oggi non è più così.*

Le pubblicazioni italiane di testi di Florenskij si moltiplicano e gli studi sul suo pensiero si fanno sempre più consistenti e significativi.

In questa fioritura di studi si colloca a buon diritto la presente opera di L'ubomír Žák, presentata nel giugno 1998 come dissertazione di dottorato in teologia morale presso l'Accademia Alfonsiana di Roma.

Il suo valore e la sua importanza appariranno subito evidenti al lettore. La qualità della scrittura, l'accompagnamento attento dell'evoluzione del pensiero florenskijano dai suoi primi passi fino alla fase della "teodicea", l'intelligenza e l'onestà dell'esposizione, la fine capacità di penetrazione dei testi, l'ampiezza della conoscenza degli scritti florenskijani (editi e inediti) e della letteratura: sono questi alcuni degli elementi che fanno dell'opera di Žák un importante e duraturo contributo alla conoscenza del pensiero florenskijano.

Ma al di là di questi elementi, pur significativi, quello che caratterizza radicalmente l'opera e le conferisce forza è la profonda consonanza di fede e di riflessione che unisce Žák a Florenskij. La scrittura di questo libro, che ha richiesto molti anni e molte fatiche, non è stata infatti solo un'indimenticabile avventura intellettuale, è stata ancor di più un'esperienza di vita, un ripercorrere il cammino di Florenskij stesso, rivivendone intimamente l'unità profonda, la passione per la verità, la radicalità della conversione, la vibrante ed esaltante percezione della Chiesa come luogo dell'amore, della verità, della comunione divina.

Non sorprendono perciò le parole di Žák al termine del suo Prologo, quando auspica che il suo studio non sia affatto «un'esposizione di muti "scavi"» nell'opera di Florenskij, ma offra «un contatto con la sua linfa vitale, per rendere il patrimonio delle sue idee ancora oggi vivo, anzi vivificante».

L'auspicio è diventato realtà. Molti, ne sono sicuro, confermeranno questo mio giudizio.

BASILIO PETRÀ
Professore di Teologia morale
presso la Facoltà teologica di Firenze

Sigle e abbreviazioni

AB	P.A. FLORENSKIJ, *Avtobiografija* [*Autobiografia*], in P. FLORENSKIJ, *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [*Ikonostasi. Testi scelti sull'arte*], a c. di A. Naslednikov, Sankt-Peterburg 1993, pp. 353-361.
ARAP	P.A. FLORENSKIJ, *Antonij romana e Antonij predanija* [*Antonio del romanzo e Antonio della tradizione: commento a G. Flaubert: Le tentazioni di S. Antonio*], in *SČT-1*, pp. 490-527.
APIV	P.A. FLORENSKIJ, *Analiz prostranstvennosti i vremeni v chudožestvenno-izobrazitel'nych proizvedenijach*, a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, O.I. Genisaretskij, Moskva 1993; tr. it. *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a c. di N. Misler (alla traduzione è stato aggiunto il testo delle *Lezioni al VChUTEMAS, anno accademico 1923-24*), Milano 1995.
AR	*Florenskij P.A. [Avtoreferat]*, in *SČT-1*, pp. 37-43; tr. it. a c. di F. Bececco e L. Fabiani, *Nota autobiografica*, in *Rassegna Sovietica* 5 (1990), pp. 125-134.
BT	*Bogoslovskie trudy*
CHIK	P.A. FLORENSKIJ, *Zapiska o christianstve i kul'ture*, in *SČT-2*, pp. 547-559; tr. it. a c. di A. Dell'Asta, *Cristianesimo e cultura*, in *L'Altra Europa* 5 (1987), pp. 48-62 (tr. non completa, manca una parte del paragr. 12).

DI	P.A. FLORENSKIJ, *Dialektika* [*Dialettica*], in *UVM-1*, pp. 125-150.
DID	P.F. FLORENSKIJ, *Dogmatizm i dogmatika* [*Dogmatismo e dogmatica*], in *SČT-1*, pp. 550-570.
DVGIZ	P.A. FLORENSKIJ, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej. Genealogičeskie issledovanija. Iz soloveckich pisem. Zaveščanie* [*Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati. Ricerche genealogiche. Dalle lettere di Solovki. Testamento*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, T.V. Florenskaja, P.V. Florenskij, Moskva 1992.
DAS	*Dannyja k žizneopisaniju archimandrita Serapiona (Maškina). Moja avtobiografija* [*Dati sulla biografia dell'archimandrita Serapion (Maškin). La mia biografia*], a c. di P.A. Florenskij, in *Bogoslovskij vestnik* 2-3 (1917), pp. 317-330.
EIE	P.A. FLORENSKIJ, *Empireja i Empirija* [*Empiria ed empirismo*], in *SČT-1*, pp. 146-195.
EM	P.A. FLORENSKIJ, *Eschatologičeskaja mozaika* [*Mosaico escatologico*], parte 2, a c. di E.V. Ivanova, L.A. Iljunina, O.S. Nikitina, in *Kontekst* 1991, pp. 68-92.
GAM	P.A. FLORENSKIJ, *Gamlet* [*Amleto*], in *SČT-1*, pp. 250-280.
GI	P.A. FLORENSKIJ, *Genealogičeskie issledovanija* [*Ricerche genealogiche*], in *DVGIZ*, pp. 268-407.
IBN	*Iz bogoslovskogo nasledija svj. Pavla Florenskogo* [*L'eredità teologica del sacerdote Pavel Florenskij*], in *BT* 17 (1977), pp. 85-248, con aggiunta: *Filosofija kul'ta* [*Filosofia del culto*], in *Simvol* 26 (1991), pp. 215-226.

IK	P.A. FLORENSKIJ, *Ikonostas*, a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, A.G. Dunaev, Moskva 1994; tr. it. a c. di E. Zolla, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977.
IKFP	P.A. FLORENSKIJ, *Imeslavie kak filosofskaja predposylka* [*Onomadulia come presupposto filosofico*], in *UVM-1*, pp. 281-321.
IM	P.A. FLORENSKIJ, *Imena* [*I nomi*], a c. di A. Trubačev e S.L. Kravec, Kostroma 1993.
IMD	P.A. FLORENSKIJ, *Irracional'nosti v matematike i dogmat*, in *Stolp* (II), pp. 506-514; tr. it. *Gli irrazionali in matematica e in dogmatica*, in *La colonna e il fondamento della verità*, a c. di E. Zolla, tr. di P. Modesto, Milano 1974, pp. 572-580.
IMI	*Istoriko-matematičeskie issledovanija*
IPKD	*Iz pisem P.A. Florenskogo k dočeri O.P. Florenskoj* [*Dalle lettere di P.A. Florenskij alla figlia O.P. Florenskaja*], in *Kontekst* 1991, pp. 93-99.
ISP	*Iz soloveckich pisem* [*Dalle lettere di Solovki*], in *DVGIZ*, pp. 408-439.
IT	P.A. FLORENSKIJ, *Itogi* [*Bilancio*], in *UVM-1*, pp. 341-350.
KAIK	P.A. FLORENSKIJ, *Kosmologičeskie antinomii Immanuila Kanta* [*Antinomie cosmologiche di I. Kant*], in *SČT-2*, pp. 3-33.
KIF	P.A. FLORENSKIJ, *Kul't i filosofija* [*Il culto e la filosofia*], in *IBN*, pp. 119-135.
KPVZ	P.A. FLORENSKIJ, *K počesti vyšnjago zvanija (Čerty charakera archim. Serapiona Maškina)* [*In onore del massimo rango (Alcuni tratti dell'archimandrita Serapion Maškin)*], in *SČT-1*, pp. 205-226.
KRK	P.A. FLORENSKIJ, *Kul't, religija i kul'tura* [*Culto, religione e cultura*], in *IBN*, pp. 101-119.

Lett.Belyj	*Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym* [*Corripondenza tra P.A. Florenskij e Andrej Belyj*], a c. A. Trubačev, P.V. Florenskij, in *Kontekst* 1991, pp. 23-61.
Lett.Glubokovskij	*Dva pisma svjašč. Pavla Florenskogo N.N. Glubokovskomu* [*Due lettere del sac. Pavel Florenskij a N.N. Glubokovskij*], in *VRCHD* 159 (1990), pp. 174-180.
Lett.Koževnikov	*Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Koževnikova* [*Corrispondenza tra P.A. Florenskij e V.A. Koževnikov*], con l'introduzione di A.V. Šurgai, a c. di A. Trubačev, I.V. Dubininaja, A.V. Šurgai, in *VF* 6 (1991), pp. 85-151.
Lett.Luzin	*Perepiska N.N. Luzina s P.A. Florenskim* [*Corrispondenza tra N.N. Luzin e P.A. Florenskij*], a c. di S.S. Demidov, A.N. Paršin, S.M. Polovinkin, P.V. Florenskij, in *IMI* 31 (1989), pp. 125-191.
Lett.Samarin	*Perepiska F.D. Samarina i svj. P.A. Florenskogo* [*Corrispondenza tra F.D. Samarin e il sacerdote P.A. Florenskij*], in *VRCHD* 125 (1978), pp. 251-271.
Lett.Trubeckoj	*Perepiska knjaza Evgenija Nikolaeviča Trubeckogo i svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Corrispondenza tra E.N. Trubeckoj e il sacerdote Pavel Florenskij*], con l'introduzione di S.M. Polovinkin e A. Trubačev, a c. di A. Trubačev, S.M. Polovinkin, P.V. Florenskij, in *VF* 12 (1989), pp. 99-111.
Lett.Vernadskij	*Perepiska V.I. Vernadskogo i P.A. Florenskogo* [*Corripondenza tra V.I. Vernadskij e P.A. Florenskij*], a c. di P.V. Florenskij, in *Novyj mir* 2 (1989), pp. 194-203.
LIL	P.A. FLORENSKIJ, *Lekcija i lectio* [*Lezione e lectio*], in *SČT-2*, pp. 62-68.

MDA	*Moskovskaja duchovnaja akademija* [Accademia teologica di Mosca]
MIM	P.A. FLORENSKIJ, *Makrokosm i mikrokosm* [*Macrocosmo e microcosmo*], in *UVM-2*, pp. 188-196.
MIPS	P.A. FLORENSKIJ, *Molennye ikony Prepodobnogo Sergija* [*Le icone del beato Sergej*], in *SČT-2*, pp. 383-408.
NKSO	P.A. FLORENSKIJ, *Nauka kak simvoličeskoe opisanie*, in *UVM-1*, pp. 109-124; tr. it. *La descrizione simbolica*, in P.A. FLORENSKIJ, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a c. di E. Treu, Milano 1989, pp. 39-57.
NM	P.A. FLORENSKIJ, *Na Makovce (Iz častnogo pisma)* [*Sulla collina Makovec (Da una lettera personale)*], in *UVM-1*, pp. 17-23.
NVN	P.A. FLORENSKIJ, *«Ne voschiščenie nepščeva» (Fil 2, 6-8) (K suždeniju o mistike)* [*«Non considerò un rapimento» (Fil 2, 6-8) (Per un giudizio sulla mistica)*], in *SČT-2*, pp. 143-188.
NZ	P.A. FLORENSKIJ, *Nebesnye znamenija (Razmyšlenie o simvolike cvetov)*, in *SČT-2*, pp. 414-418, tr. it. *Segni celesti. Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in P. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a c. di N. Misler, Roma 1990, pp. 68-71.
NZKS	P.A. FLORENSKIJ, *Neskol'ko zamečanij k sobraniju častušek Kostromskoj gubernii Nerechtskogo uezda* [*Raccolta delle rime popolari della provincia di Kostroma, distretto Nerechtskoj*], in *SČT-1*, pp. 663-681.
OCH	P.A. FLORENSKIJ, *Okolo Chomjakova* [*Intorno a Chomjakov*], in *SČT-2*, pp. 278-336.

OCISP	P.A. FLORENSKIJ, *O celi i smysle progressa* [*Sul fine e sul senso del progresso*], in *SČT-1*, pp. 196-204.
OKI	P.A. FLORENSKIJ, *Obščečelovečeskie korni idealizma* [*Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità*], Sergiev Posad 1909.
OOPM	P.A. FLORENSKIJ, *Ob odnoj predposylke mirovozzrenija* [*Su un presupposto della concezione del mondo*], in *SČT-1*, pp. 70-78.
OP	P.A. FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva*, in *UVM-1*, pp. 43-106; tr. it. *La prospettiva rovesciata*, in P. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a c. di N. Misler, Roma 1990, pp. 73-135.
OR	P.A. FLORENSKIJ, *Osvjaščenie real'nosti* [*La consacrazione della realtà*], in *IBN*, pp. 147-156.
ORO	P.A. FLORENSKIJ, *Oro (Liričeskaja poema)* [*Oro (Poema lirico)*], a c. di P.V. Florenskij e A.I. Oleksenko, Moskva 1998.
OSB	P.A. FLORENSKIJ, *O simvolach beskonečnosti* [*Sui simboli dell'eternità*], in *SČT-1*, pp. 79-128.
OSI	P.A. FLORENSKIJ, *O sueverii i čude* [*Sulla superstizione e sul miracolo*], in *SČT-1*, pp. 44-69.
OTP	P.A. FLORENSKIJ, *Ot perevodčika (Vstupitel'naja stat'ja k perevodu: I. Kant, Fizičeskaja monadologija)* [*Nota del traduttore (Saggio introduttivo alla traduzione dell'opera: I. Kant, La monadologia fisica)*], in *SČT-1*, pp. 682-686.
OTV	P.A. FLORENSKIJ, *O tipach vozrastanija* [*Sui tipi di crescita*], in *SČT-1*, pp. 281-317.
OTVCH	P.A. FLORENSKIJ, *Otzyv o sočinenii A. Trubeckogo: «Voskresenie Christogo»* [*Recensione dell'opera di A. Trubeckoj: «La risurrezione di Cristo»*], in *SČT-2*, pp. 192-277.

PCSP	P.A. FLORENSKIJ, *Ponjatie Cerkvi v svjaščennom Pisanii* [*L'idea della Chiesa nella Sacra Scrittura*], in *SČT-1*, pp. 318-489.
PČ	P.A. FLORENSKIJ, *Pifagorovy čisla* [*I numeri di Pitagora*], in *SČT-2*, pp. 632-646.
PG	P.A. FLORENSKIJ, *Predely gnoseologii (Osnovnaja antinomija teorii znanija)* [*I limiti della gnoseologia (L'antinomia fondamentale della teoria della conoscenza)*], in *SČT-2*, pp. 34-60.
PFDS	P.A. FLORENSKIJ, *Pamjati Feodora Dmitrieviča Samarina* [*In memoria di F.D. Samarin*], in *SČT-2*, pp. 337-345.
PIDA	P.A. FLORENSKIJ, *Popravki i dopolnenija anonima* [*Correzioni e aggiunte dell'anonimo*], in V.V. ROZANOV, *Ljudi lunnogo sveta. Metafizika christianstva* [*La gente di luce lunare. La metafisica del cristianesimo*], in ID., *Uedinennoe* (Solitaria), vol. 2, a c. di E.V. Barabanov, Moskva 1990, pp. 182-192.
PIK	*Pisma z/k Florenskogo P.A. seme iz konclagera* [*Lettere dal lager alla famiglia di P.A. Florenskij*], a c. di P.V. Florenskij e M.S. Trubačeva, in *Znanja* 7 (1991), pp. 185-208.
PIS	*Pisma iz Solovkov* [*Lettere dalle Solovki*], a c. di P.V. Florenskij, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 33-69.
PISL	*Pisma iz soloveckogo lagerja* [*Lettere dal lager di Solovki*], in *Literaturnaja učeba* 4 (1993), pp. 195-238.
PL	P.A. FLORENSKIJ, *Praščury ljubomudrija* [*Precursori della filosofia*], in *SČT-2*, pp. 68-84.

PLBO	P.A. Florenskij, *Plač Bogomateri* [*Il pianto della Madre di Dio*], in *SČT-1*, pp. 690-694.
PM	*Pravoslavnaja mysl'*
PRAV	P.A. Florenskij, *Pravoslavie* [*L'ortodossia*], in *SČT-1*, pp. 638-662.
PRED	P.A. Florenskij, *Predislovie k knige N.Ja. Simovič-Efimovoj «Zapiski Petrušečnika»* [*Prefazione al libro di N.Ja. Simovič-Efimova «Memorie di un burattino»*], in *SČT-2*, pp. 532-536.
PUIS	P.A. Florenskij, *Puti i sredotočija* [*Le vie e i punti di incontro*], in *UVM-1*, pp. 26-33.
PVFE	P.A. Florenskij, *Pamjati Vladimira Franceviča Erna* [*In memoria di V.F. Ern*], in *SČT-2*, pp. 346-351.
PTL	*Pisma iz tjurem i lagerej (1933-1937)*, in *VRCHD* 152 (1988), pp. 155-181; tr. it. *Lettere dalla prigione e dal lager*, in *L'Altra Europa* 4 (1989), pp. 45-56.
RNV	P.A. Florenskij, *Radost' na veki*, Sergiev Posad 1907; tr. it. *Gioia perenne*, in *Russia Cristiana* 3 (1983), pp. 58-68.
SČT-1	P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach* [*Opere in quattro volumi*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, vol. 1, Moskva 1994.
SČT-2	P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach* [*Opere in quattro volumi*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, vol. 2, Moskva 1996.
SI	P.A. Florenskij, *Smysl idealizma* [*Il senso dell'idealismo*], Sergiev Posad 1915.
SKA	P.A. Florenskij, *Spiritizm, kak antichristianstvo* [*Lo spiritismo come anticristianesimo*], in *SČT-1*, pp. 129-145.
Sol'	Florenskij, *Sol' zemli, to est' «Skazanie o žizni Starca Gefsimanskogo Skita ieromonacha Abby Isidora», sobrannoe i po poriadku izložennoe nedostojnym synom ego duchovnym Pavlom Florenskim*, in *SČT-1*, pp. 571-631; tr. it. *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, tr. di E. Treu, Magnano 1992.
SPF	*Soloveckie pisma P.A. Florenskogo* [*Lettere di P.A. Florovskij dalle Solovki*], a c. di P.V. Florenskij e M.V. Florenskaja, in D.J. Vasil'ev (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'* [*P.A. Florenskij: l'arresto e la morte*], Ufa 1997, pp. 76-131.
SSH	*Studia Slavica Hungarica*
SSM	P.A. Florenskij, *Slovesnoe služenie. Molitva* [*Liturgia della parola. La preghiera*], in *IBN*, pp. 172-195.
STBO	P.A. Florenskij, *Strach Božij* [*Il timore di Dio*], in *IBN*, pp. 87-101.
Stolp (I)	P.A. Florenskij, *Stolp i utverždenie Istiny*, vol. 1, Moskva 1990.
Stolp (II)	P.A. Florenskij, *Stolp i utverždenie Istiny*, vol. 2, Moskva 1990; ed. it. *La colonna e il fondamento della verità* a c. di É. Zolla, tr. di P. Modesto, Milano 1974.
SVID	P.A. Florenskij, *Svideteli* [*I testimoni*], in *IBN*, pp. 156-172.
Symbolarium	P.A. Florenskij, *Symbolarium (Slovar simvolov)* [*Symbolarium (Dizionario dei simboli)*], in *SČT-2*, pp. 564-590.
TER	P.A. Florenskij, *Termin*, in *UVM-1*, pp. 200-231; tr. it. *Il termine*, in P.A. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a c. di E. Treu, Milano 1989, pp. 119-153.
TIO	P.A. Florenskij, *Tainstva i obrjady* [*Sacramenti e riti*], in *IBN*, pp. 135-142.

TSLIR — P.A. FLORENSKIJ, *Troice-Sergieva Lavra i Rossija*, in *SČT-2*, pp. 352-369; tr. it. *La laura della Trinità e di san Sergio e la Russia*, in *Russia cristiana* 4 (1977), 3-19.

UVM-1 — P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli* [*Presso gli spartiacque del pensiero*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, Moskva 1990.

UVM-2 — P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli. (Čerty konkretnoj metafiziki)* [*Presso gli spartiacque del pensiero (Tratti di una metafisica concreta)*], a c. di A. Trubačev, S.M. Polovinkin, parte 2, in *Simvol* 28 (1992), pp. 125-216.

VF — *Voprosy filosofii*

VKD — P.A. FLORENSKIJ, *Vvedenie k dissertacii «Ideja preryvnosti kak element mirosozercanija»* [*Introduzione alla dissertazione «Idea della discontinuità come elemento della concezione del mondo»*], a c. di S.S. Demidov e A.N. Paršin, in *IMI* 30 (1986), pp. 159-177.

Vospominan'ja — P.A. FLORENSKIJ, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej.* [*Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati*], in *DVGIZ*, pp. 24-245.

VRCHD — *Vestnik russkogo christianskogo dviženija*

VRS — P.A. FLORENSKIJ, *Voprosy religioznogo samopoznanija* [*Questioni dell'autoconoscenza religiosa*], in *SČT-1*, pp. 528-549.

VS — P.A. FLORENSKIJ, *Vstupitel'noe slovo pred zaščitoju na stepen' magistra knigi: «O Duchovnoj Istine», Moskva 1912 g., skazannoe 19-go maja 1914 goda* [*Discorso introduttiva tenuto il 19 maggio 1914 in occasione della discussione di tesi di dottorato: «Sulla Verità religiosa»*], in *Stolp* (II), pp. 817-826.

ZOP — P.A. FLORENSKIJ, *Zapiska o pravoslavii*, in *SČT-2*, pp. 537-546; tr. it. *Note sull'ortodossia*, in *L'Altra Europa* 1 (1991), pp. 25-39.

ZOS — P.A. FLORENSKIJ, *Zapiska o staroobrjadčestve* [*Note sulla celebrazione secondo il vecchio rito*], in *SČT-2*, pp. 560-563.

ZUL — P.A. FLORENSKIJ, *«Zoloto v lazuri» Andreja Belogo. Kritičeskaja stat'ja* [*«L'oro nell'azzurro» di A. Belyj. Recensione*], in *SČT-1*, pp. 695-699.

ŽMP — *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*

Prologo

In una delle lettere scritte da Pavel Florenskij ai familiari (24.1.1936) dal campo di concentramento nelle isole Solovki, leggiamo:

> *«La cosa peggiore che mi è toccata in sorte è l'interruzione del lavoro, e in pratica la distruzione dell'esperienza di tutta una vita, che solo ora è giunta a maturazione e potrebbe dare veri frutti; di tutto questo non mi lamenterei neppure, se non fosse per voi. Se la società non ha bisogno dei frutti del lavoro di tutta la mia vita, che ne faccia a meno, ma resta il problema di chi venga maggiormente punito, io o la società, dato che non do tutto quello che potrei dare. Eppure mi dispiace non potervi comunicare la mia esperienza»* [1].

Le parole del prigioniero rivelano l'abissale tristezza del padre e dell'uomo privo del focolare della sua famiglia. Il tono di profonda sofferenza e delusione, però, rispecchia qualcosa di più: rivela Florenskij nel ruolo del pensatore cosciente del valore della sua opera e, nello stesso tempo, la paura della perdita irrimediabile di tutto il lavoro della sua vita, che poteva essere portato a termine di lì a poco. Egli scrive in un'altra lettera (10/11.3.1936):

> *«L'opera della mia vita è distrutta e io non riuscirò mai, ma soprattutto non avrò la voglia di ricominciare da capo il lavoro di cinquant'anni. Non ne avrò la volontà perché non ho lavorato per*

[1] *PTL*, p. 165 (47). (Da qui in avanti segnaleremo tra parentesi le pagine dell'edizione italiana). Una sconvolgente testimonianza della difficile vita dei carcerati sull'arcipelago delle Solovki viene data da J. Brodskij, *Solovki, le isole del martirio. Da monastero al primo lager sovietico*, Bergamo 1998 (su Florenskij cf. pp. 256-259).

me stesso né per il mio tornaconto, e se l'umanità, per amore della quale non ho avuto una vita privata, ha ritenuto possibile far piazza pulita di quanto era stato fatto per il suo bene e quando mancavano soltanto degli ultimi ritocchi, peggio per lei. Che ci provino a rifare da soli quello che hanno distrutto» [2].

L'enfasi di dolore e amarezza di queste parole non esclude che il Nostro, anche se in quel tempo nel ruolo di inerme testimone davanti al disprezzo della società nei confronti del suo lavoro [3], *abbia profeticamente creduto in una futura rinascita d'interesse per la sua opera. Anzi, ne era fermamente convinto:*

> *«Conosco la storia e lo sviluppo storico del pensiero quel tanto da poter prevedere l'epoca in cui si metteranno a cercare i frammenti sparsi di ciò che è andato distrutto. Però questo non mi rallegra affatto, anzi m'infastidisce: questa odiosa stupidità umana, che dura dagli inizi della storia e sembra intenzionata a durare fino alla fine. Ma vada come vada, di me non m'interessa affatto»* [4].

Tuttavia, le parole di Florenskij nascondono un'altra, più profonda preoccupazione che oltrepassa quella di non aver potuto dare all'umanità tutto ciò che sentiva di doverle dare e dire tutto ciò che voleva dirle: egli è stato interrotto nell'«atto del dare», nel suo «parlare», giacché prima di spiegarsi fino in fondo, attraverso la sua opera, è costretto a tacere. Ed è appunto il fatto di «essere interrotto» a rappresentare il massimo pericolo, che supera addirittura qualsiasi ostilità

[2] *Ibid.*

[3] Sebbene allo scienziato non fosse stato impedito di dedicarsi al lavoro di ricerca neanche nel periodo successivo al suo arresto (25.2.1933) e alla sua permanenza nei vari lager, non erano questi i lavori che lui riteneva importanti. Ne scrive (10/11.3.1936) dalle isole Solovki: «Lavoro, sì, ma ormai su altre cose, di secondaria importanza o ancor peggio: né le condizioni di lavoro e di vita, né l'età né, alla fine, lo stato psicologico mi permetterebbero d'occuparmi di cose di primaria importanza»: *ibid.*, p. 165 (48).

[4] *Ibid.* In un'altra lettera (23.2.1937) egli confessa con più ottimismo: «In me ormai, da tempo, vive la ferma convinzione che al mondo niente si perde, né di bene né di male, e presto o tardi lascerà un segno, anche se per un certo tempo, a volte anche lungo, è rimasto nascosto. Per la mia vita personale questa convinzione forse non è abbastanza consolatoria. Ma se guardiamo a noi stessi dall'esterno, come a un elemento della vita universale, grazie alla convinzione che nulla si perde si può lavorare tranquillamente, anche se in quel momento non si ottiene un effetto esterno chiaro e diretto...»: *ibid.*, p. 175 (52).

possibile verso i suoi scritti già pubblicati o verso quelli in preparazione [5]. *Ciò, minaccia di oscurare la luce delle profonde ispirazioni, che*

[5] L'arresto di Florenskij rappresentava un vero pericolo non solo per lui ma anche per la sua opera, come testimoniano tra l'altro le parole della moglie di Florenskij, Anna Michajlovna, che scrisse (il 17.4.1934) al famoso scienziato V.I. Vernadskij: «Come a Zagorsk, così anche a Mosca [Florenskij] è rimasto privo della sua biblioteca e di una parte dei manoscritti (...). Della perdita della biblioteca è molto dispiaciuto, mentre prima scriveva lettere piene di coraggio»: *Lett. Vernadskij*, p. 202. Quanto alla scomparsa della rara biblioteca di Florenskij si sa che, prima del suo arresto, erano entrate a farne parte le raccolte di libri di V.V. Rozanov, dei professori dell'Accademia teologica di Mosca, di I. Korsunskij, I. Beljaev, F. Andreev, oltre a molti libri donati dalle più diverse personalità della cultura. Per quanto riguarda la quantità dei lavori in preparazione occorre citare la lettera di Florenskij allo stesso Vernadskij (9.11.1929), scritta prima del suo arresto: «(...) per lungo tempo durante i miei studi nel campo della storia del pensiero in relazione alla filologia, alla storia della filosofia ecc., è stato da me accumulato un materiale significativo sulla storia della terminologia scientifica e delle singole nozioni e concetti scientifici, oltre a ciò hanno attirato particolarmente la mia attenzione le origini storiche dei termini e dei concetti esaminati più avanti. Sarebbe sconveniente lasciare che questo materiale venga distrutto, poiché soltanto tramite una certa unione di interessi, che raramente si riscontra, questioni analoghe possono essere chiarite, e per il chiarimento mi sono dovuto servire non soltanto delle risorse abituali, del genere della matematica, delle scienze naturali matematiche, della filosofia e così via, ma sono dovuto ricorrere anche alle presenti risorse linguistiche, filologiche ed archeologiche. I miei materiali non sono ordinati, e per metterli in ordine occorre non poca fatica. Già molto si conserva semplicemente nella memoria o negli appunti, che posso analizzare soltanto io. Occuparsi di mettere in ordine questi materiali, senza tener presente la possibilità di pubblicarli, richiederebbe un'energia che adesso io non ho. Ma se la Commissione approvasse in linea di massima la pubblicazione di tali materiali in edizioni separate, allora poco per volta comincerei a prepararli»: *ibid.*, p. 200. Più tardi, dopo aver saputo della perdita del suo archivio, Florenskij scrisse al capo dell'organizzazione del Balmag OGPU (*Direzione politica dello Stato*): «Tutta la mia vita è stata dedicata allo studio scientifico e filosofico, per il quale io non ho mai conosciuto né riposo, né divertimento, né svago. In questo servizio all'umanità si sono esauriti non soltanto tutto il mio tempo e le mie forze, ma anche gran parte del mio piccolo guadagno – l'acquisto dei libri, le fotografie, la corrispondenza, e così via. In conclusione, raggiunta l'età di 52 anni, ho raccolto materiali che devono essere elaborati e che dovrebbero dare importanti risultati, perché la mia biblioteca non era semplicemente una raccolta di libri, ma una selezione di determinati temi, già ben ponderati. Si può dire che le opere erano già per metà concluse, ma conservate come compendi di libri, la chiave dei quali è nota soltanto a me. Oltre a ciò, ho raccolto disegni, fotografie, ed una grande quantità di copie di libri. Ma la fatica di tutta una vita oggi è andata perduta, poichè tutti i miei libri, i materiali, i manoscritti in prima stesura più o meno elaborati, sono stati sequestrati per ordine dell'OGPU. Inoltre sono stati sequestrati non soltanto i miei libri migliori, ma anche quelli dei miei figli, che studiano in istituti scientifici, e persino i libri per i bambini, senza escludere il materiale didattico. Con la mia condanna, già del 26 luglio 1933 da parte del PPOGPU della regione di Mosca, non ci fu sequestro dei beni, e perciò la confisca dei miei libri e dei risultati dei miei studi scientifici e filosofici, avvenuta circa un mese fa, è stata per me un duro colpo (...) la distruzione dei risultati del lavoro della mia vita è per me molto peggiore della morte fisica»: A. TRUBAČEV - P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščennik Pavel Florenskij*, in *IK*, pp. 14-15.

facevano nascere ed animavano ognuno dei suoi scritti permeati da una visione originale del mondo. In pericolo, dunque, era quello che il Nostro riteneva con molta insistenza il suo compito vitale: spianare le strade per una futura Weltanschauung [6] *della quale la sua opera, ed ogni scritto in particolare, non dovevano essere che un degno monumento ed una convincente espressione. Ecco il perché del sentimento di vacuità: non scorgere tale «ruolo» degli scritti florenskijani significherebbe esporli, assieme a tutta la sua opera, al rischio di rimanere incompresi o male interpretati.*

La situazione di Florenskij somigliava a quella di un pellegrino, che non solo deve contro la sua volontà deviare da una strada che lo sta portando, nell'arco di lunghi anni di cammino, a scoprire nuovi mondi, ma che, essendo cosciente di essere per ora l'unico viaggiatore su tale strada, e perciò anche l'unico a conoscerne la direzione e la meta d'arrivo [7], *adesso tema di doverla abbandonare per sempre, prima di averla potuta far conoscere agli altri.*

Paragonando Florenskij a un artista, si potrebbe anche dire che la sua sorte assomigliava a quella di un pittore al quale è stato negato il diritto a quel sentimento che si accende nel cuore nel momento degli ultimi ma importanti ritocchi, quando il disegno dell'opera inizia ad apparire nella sua integrità e completezza. Tale sentimento venne sostituito dall'ansia e dal timore. Dovendo abbandonare un'opera in costruzione, un progetto già delineato ma non ancora pienamente realizzato [8], *il «quadro» del suo pensiero correva il rischio di avere lo stesso destino della «pittura» dei* Dialoghi *di Platone, le cui immagini sembrano vive, ma in realtà sono prive di vita, chiuse come sono in un completo silenzio, non essendo in grado di rispondere in alcun modo alle domande che*

[6] Cf. *AR*, p. 38.

[7] Alla madre, Ol'ga Pavlovna, egli scrisse dalle isole Solovki (23/25.4.1936): «Vivo pensando ai figli, può darsi che loro faranno ciò che avrei dovuto fare io. Il lavoro è però individuale, può darsi che loro lo faranno anche meglio di me, però non è tutto lì, perché per certi determinati concetti scientifici si richiede l'unione corrispondente dell'esperienza e delle capacità interiori, che non può ripetersi»: *PIS*, p. 52.

[8] Ne scrive al figlio Kiril (2.5.1935): «Infatti, tutto quello che ho acquisito nella mia vita, lo acquisivo per voi, perché voi faceste i passi successivi, i passi lungo la strada già tracciata, là fino a dove si è riusciti ad aprirla. Ma sembra che l'abbia aperta inutilmente, perché essa non verrà mai percorsa da coloro ai quali essa è stata principalmente dedicata»: *Vospominan'ja*, p. 415.

vengono loro poste (cf. Fedro, *275 d-e). Perché – per dirla con Platone – ogni opera, e soprattutto quella scritta, ha bisogno della presenza del suo autore-padre: sia perché da sola può difficilmente rispondere alle domande di coloro che vorrebbero seguire la sua via, sia perché da sola non può neanche difendersi contro coloro che la criticano e la offendono. Tanto più se essa non è stata ancora presentata nella sua completezza, come quella florenskijana.*

All'inizio del nostro lavoro che si occuperà del pensiero di Florenskij e della sua riflessione etica in particolare, non possiamo dunque non soffermarci a meditare sul suo silenzioso lamento e a chiederci: è possibile parlare oggi di Florenskij, del suo pensiero e della sua opera, senza che essi vengano minacciati da interpretazioni tendenziose, infondate e superficiali? Quale metodo scegliere per evitare il pericolo di slegare i suoi scritti dall'insieme della logica/intenzione che muove tutta la sua opera e di leggere e interpretare le sue affermazioni non riconoscendo il vero contenuto e significato dei concetti che egli adopera per esprimere le sue originali intuizioni? Come fare, insomma, per potersi avvicinare oggi a lui e al patrimonio del suo pensiero e per riconoscere il vero «volto» delle sue idee?

Siamo convinti che a queste e ad altre simili domande si possa dare un'unica risposta soddisfacente: per poter conoscere Florenskij bisogna interrogare direttamente lui stesso, bisogna che lui stesso possa parlare di sé. Per fare ciò occorre munirsi di pazienza per scoprire il suo punto di vista, occorre essere umili e privi di ogni presunzione per far nostra la logica che anima il suo pensiero; solo così si potrà sentire il brusio di quella fonte originale da cui è stata plasmata, gestita e permeata ogni idea e l'intera struttura del suo pensiero. Ce lo suggerisce Florenskij stesso, quando, in una recensione alla raccolta delle poesie di A. Belyj, alludendo all'incapacità di alcuni lettori di scoprire l'armonia e l'unità delle immagini dipinte dalla penna del poeta, scrive: «loro non vedono, non vedono l'unità, perché non assumono il punto di vista dell'autore-creatore» [9].

Dunque, prima di tutto bisognerà «seguire il pensatore, credere in ciò che egli dice di sé e, percorrendo questa via, cercare di formulare

[9] *ZVL*, p. 63.

quello che egli stesso non è riuscito, oppure non intendeva necessario portare a formulazione definitiva» [10]. *Esiste un unico metodo, infatti, per comprendere l'altro: «farsi uno» con lui, che esige un kenotico «farsi niente» o «fare il vuoto» di sé nei confronti di chi ci sta davanti. Perché – per dirla con Florenskij – «comprendere l'anima altrui significa incarnarsi in lui»* [11].

Facendo così potremo sperare che sia l'autore stesso a introdurci e a farci da guida lungo le vie del pensiero di questo contemporaneo «pellegrino russo». E che il presente studio non sia più semplicemente un'esposizione di muti «scavi» della sua opera, ma un contatto con la sua linfa vitale, per rendere il patrimonio delle sue idee ancora oggi vivo, anzi, vivificante, in modo che esso, accolto con generosità e sincerità di cuore, faccia nascere e maturare abbondanti frutti nell'anima di chiunque vi venga a contatto.

10 S.L. Kravec, *O krasote duchovnoj (P.A. Florenskij: religiozno-nravstvennye vozzrenija)*, Moskva 1990, p. 3.
11 *OKI*, p. 9.

I.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL PENSIERO DI P.A. FLORENSKIJ

Introduzione

1. Alcune considerazioni metodologiche

Questa parte introduttiva ha lo scopo di definire la dinamica creativa e di enucleare gli elementi costitutivi del pensiero florenskijano. Siamo convinti che non è possibile giungere a una percezione autentica del pensiero florenskijano e, in seguito, parlare della sua riflessione etica, senza individuarne prima le radici, senza comprendere il «perché» delle sue *performances* originali.

Il metodo di ricerca di questa prima parte, per corrispondere a tale scopo, non potrà limitarsi a una presentazione generale del *curriculum vitae* di Florenskij [1], ma dovrà concentrarsi innanzitutto a ricostruire l'intero quadro dell'ontogenesi della sua *forma mentis*, cercando di enucleare le sue intuizioni e convinzioni più determinanti. Ciò, ovviamente, influirà sulla scelta dei materiali bibliografici da esaminare, nel senso che ci occuperemo in modo particolare di quegli scritti che rivelano di più la persona, l'opera e il pensiero del nostro Autore. Questo sarà possibile attingendo soprattutto a quattro fonti.

a) La prima fonte è rappresentata dai ricordi di Florenskij pubblicati recentemente sotto il titolo: *Detjam moim. Vospominan'ja*

[1] Per una presentazione generale della biografia di Florenskij rimandiamo a A. Trubačev, *Osnovnye čerty ličnosti, žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *MP* 4 (1982), pp. 12-19; A. Trubačev - P.V. Florenskij, *Svjaščennik*..., pp. 5-19; N. Kauchtschischwili, *Tappe di una formazione*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), pp. 377-389; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna 1997, in part. cap. 1: *La vicenda umana e intellettuale di Pavel A. Florenskij*, pp. 29-53.

prošlych dnej (*Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati*) [2]. Questo originale documento autobiografico è di grande importanza perché, attraverso i suoi racconti, introduce nell'animo più profondo dell'autore. «I *Vospominan'ja*» – scrive nella prefazione A. Trubačev – «contengono il più ricco materiale per la ricerca sull'opera di P.A. Florenskij. La comprensione dei suoi lavori e dell'orientamento stesso dell'opera sarà senza di essi inevitabilmente limitata. Vi si parla di quei fatti che sono diventati fondamentali nelle sue ricerche spirituali e scientifiche di molti anni» [3].

Come genere letterario, i *Vospominan'ja* sono molto vicini alle biografie dei simbolisti contemporanei a Florenskij, i quali hanno fondato un nuovo genere di autobiografia: *la preistoria della vita* [4]. I *Vospominan'ja*, infatti, non sono una ricostruzione in ordine cronologico del passato di Florenskij: essi descrivono piuttosto i momenti-chiave della formazione della sua personalità, gli avvenimenti che hanno influito sulla creazione del suo pensiero, gli impulsi interiori che hanno determinato il plasmarsi della sua *forma mentis*. Si tratta, dunque, di un vero e proprio autosondaggio dell'Autore che, in questo modo, offre un'indispensabile chiave d'accesso alla propria opera.

b) La seconda fonte, anch'essa indispensabile, è di carattere epistolare [5]. Padre Pavel ha avuto una ricca corrispondenza, dagli anni universitari sino agli ultimi tempi prima della sua morte. Nelle sue lettere – la gran parte delle quali ancora attende la pubblicazione nell'archivio della famiglia Florenskij – egli parla delle sue idee e intuizioni filosofiche o scientifiche ricordando soprattutto quelle esperienze-chiave che sono state basilari nel cammino della sua ricerca personale e intellettuale.

c) La terza fonte concerne gli opuscoli di Florenskij, dove spesso appaiono affermazioni o osservazioni con le quali l'Autore stesso, sebbene a volte solo con alcune battute, parla di sé spiegando e interpretando le sue scelte personali o intellettuali o caratterizzando il suo pensiero e la sua opera [6]. Tra di essi occupano un posto rilevante i due brevi saggi: *Avtoreferat* (1925-26) e *Avtobiografija* (1927).

d) La quarta fonte da consultare sono i ricordi dei suoi contemporanei attraverso i quali si delineano la persona, il pensiero e l'opera del pensatore così come erano conosciuti e percepiti nel suo tempo dalle persone in diretto contatto con lui [7].

[2] I *Vospominan'ja* contengono sette capitoli: 1) *La prima infanzia*, 2) *Lo scalo e il viale. Batum*, 3) *La natura*, 4) *La religione*, 5) *Il particolare*, 6) *La scienza*, 7) *Il crollo*, più il supplemento. La presentazione dei *Vospominan'ja* in chiave antropologica è stata fatta da M. JOVANOVIĆ, *Problema čeloveka v avtobiografičeskoj proze P. Florenskogo*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija*, Moskva 1994, pp. 34-45.

[3] A. TRUBAČEV, *Predislovie*, in *DVGIZ*, p. 15.

[4] A questo fatto accenna nella sua recensione A. Šiškin, paragonando lo stile dei *Vospominan'ja* a quello delle opere scritte quasi contemporaneamente da V.V. Ivanov (*Mladenčestvo*, 1913-18) e A. Belyj (*Kotik Letaev*, 1915-16). Cf. *Russica Romana* 1 (1994), p. 314.

[5] È possibile dividere le lettere di Florenskij in due parti. La prima è rappresentata dalle lettere scritte prima dell'arresto (25.2.1933). Di questo periodo è stato già pubblicato lo scambio di lettere con A. Belyj (cf. *VRCHD* 114 [1974], pp. 149-168; *Kontekst* 1991, pp. 23-61), F.D. Samarin (cf. *VRCHD* 125 [1978], pp. 251-271), N.N. Luzin (cf. *IMI*, vol. 31, Moskva 1989, pp. 125-191), E.N. Trubeckoj (cf. *VF* 12 [1989], pp. 99-110), N.N. Glubokovskij (cf. *VRCHD* 159 [1990], pp. 177-180), V.A. Koževnikov (cf. *VF* 6 [1991], pp. 85-151), S.N. Bulgakov (cf. *Načala* 4 [1993], pp. 84-94), N.A. Berdjaev (cf. *Načala* 4 [1993], pp. 95-97). La seconda parte riguarda le lettere del dopo-arresto, indirizzate, salvo qualche eccezione (cf. lettere scritte a V.I. Vernadskij in *Novyj mir* 2 [1989], pp. 194-203) ai propri familiari (cf. l'elenco delle lettere e delle loro pubblicazioni in P.V. FLORENSKIJ - M.V. FLORENSKAJA, *Perepiska z/k Florenskogo P.A. s blizkimi [1934-1937]*, in *Literaturnaja uceba* 6 [1993], pp. 234-238; cf. anche la recente pubblicazione *Soloveckie pisma P.A. Florenskogo*, in D.JU. VASIL'EV [ed.], *P.A. Florenskij: arest i gibel'*, Ufa 1997, pp. 76-131).

[6] Si veda per esempio *NM*, pp. 17-23; *PUIS*, pp. 26-33; *VS*, pp. 817-826; *LIL*, pp. 614-644; *IM*, pp. 200-245; *Stolp* (I), pp. 163 (ed. it. 211), 205 (259), 221 (275), 256 (311-312), 321 (382), 348s. (411).

[7] Si vedano, per esempio, i ricordi di N.O. Losskij (cf. *History of russian Philosophy*, New York 1951, pp. 176-178), di V.V. Rozanov (cf. gli innumerevoli richiami sotto la voce *P. Florenskij* nel suo *Uedinennoe*, vol. 2, Moskva 1990, pp. 708-709), di A.F. Losev (cf. *P.A. Florenskij po vospominanjam Alekseja Loseva*, a c. di J.A. Rastovcev - P.V. Florenskij, in *Kontekst* 1990, pp. 6-24; V.V. BIBICHIN, *Iz rasskazov A.F. Loseva*, in *VF* 10 [1992], pp. 139-146; A.F. LOSEV, *V poiskach smysla*, in *Voprosy literatury* 10 [1985], p. 217), di A. Belyj (cf. *Načalo veka*, Moskva 1990, soprattutto pp. 298ss.), di I.D. Levin (cf. *Ja videl P. Florenskogo odin raz...*, in *VF* 5 [1991], pp. 60-65), di S.N. Bulgakov (cf. *Svjaščennik o. Pavel Florenskij*, in *VRCHD* 101-102 [1971], pp. 126-137), di L. Žegin (cf. *Vospominan'ja o P.A. Florenskom*, in *VRCHD* 135[1981], pp. 60-70), di A. El'čaninov (cf. *Iz vstreč s P.A. Florenskim [1909-1910]*, in *VRCHD* 142 [1984], pp. 68-78), di T.V. Rozanova (cf. *Iz vospominanij*, in *Voprosy literatury* 10 [1990], pp. 207-217), di K.S. Rodionov (cf. *O Pavle Aleksandroviče Florenskom i o sebe* [a c. di A. Oleksenko], in *Novyj žurnal* 187 [1992], pp. 308-321), di S.A. Volkov (cf. *Vospominanija o P.A. Florenskom*, in *Simvol* 29 [1993], pp. 145-198).

Ovviamente, per giungere a un quadro il più possibile completo della persona e dell'opera di padre Pavel è necessario prendere in considerazione gli influssi del pensiero filosofico e teologico d'allora come anche della situazione socio-economica e politico-culturale della società russa ed europea tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

2. La storia della recezione dell'opera di Florenskij e lo stato odierno della ricerca florenskijana

Prima di cominciare vorremmo offrire alcune indicazioni di carattere orientativo, importanti per la ricerca di un giusto approccio all'opera florenskijana. In primo luogo presenteremo alcune tappe della recezione dell'opera e del pensiero del Nostro per parlare poi dello stato attuale della ricerca florenskijana. Per fare ciò cercheremo di indicare le tappe principali del contatto degli studiosi sia russi che occidentali con l'Autore e con la sua opera, esplorando le tendenze, gli orientamenti e le coordinate dominanti nell'ambito della ricerca florenskijana, per portare in superficie i dati più rilevanti per chi si occupa oggi di questo pensatore russo.

Potremmo dividere la ricerca su Florenskij in tre diversi periodi.

a) Il primo periodo inizia con l'«uscita a vita pubblica» del giovane matematico e filosofo Florenskij, avvenuta grazie alla tanto attesa pubblicazione della sua prima grande opera *Stolp i utverždenie Istiny* (1914), che dall'inizio suscitò la viva attenzione del pubblico [8]. V.V. Rozanov scrive: «Tutti quelli che in Russia si occupano delle questioni filosofiche o teologiche attendevano negli ultimi due, tre anni impazientemente l'uscita del libro [di Florenskij]. Da tanto tempo esso veniva segnalato "in pubblicazione" sulla lista dei nuovi libri della casa editrice moscovita "Put'", che va in genere "controcorrente" rispetto alla produzione dei nostri giornali, riviste e, in parte, anche alla produzione libraria. Infatti, presso l'editrice sono usciti Skovoroda e A.S. Chomjakov, il principe Odoevskij, Čaadaev e tutta una serie di pensatori minori, ma *Stolp* era sempre "in pubblicazione". Molti, a questo punto, hanno iniziato a considerare questo libro uno di quelli eternamente "in pubblicazione" ma mai "pubblicati", ciò spiega il nostro oblomovismo. Ma, alla fine il volume è apparso. Un libro di mille pagine – quattrocento delle quali rappresentano il corpo delle "annotazioni e note minute" –, ponderato fino agli ultimi dettagli cominciando dalla copertina dorata-verde che trasmette i colori dominanti delle icone nella chiesa novgorodiana di Sofia, che per forza doveva richiedere tanti anni per preparare la sua *pubblicazione*. In esso tutto è difficile, premeditato, non c'è una riga facile o superficiale. Anzi, non vi è niente di superficiale, leggero, detto di sfuggita. È come se ogni sua pagina non fosse stata scritta, ma forgiata. Cosicché sembra che non vi siano dubbi di trovarsi davanti a un volume che "percorrerà un'invidiabile distanza nei secoli"» [9].

La *Stolp* fu accolta con grande interesse e fece una grande impressione anche ai membri dei circoli moscoviti, studiosi di filosofia e di teologia, cosa che, tra l'altro, è confermata dall'immediato apparire di alcune recensioni scritte dai loro più rilevanti esponenti [10].

[8] Il volume viene pubblicato a Mosca nel 1914, ma già nel 1908, dopo anni di intenso studio, era apparsa la prima traccia incompleta dell'opera nella rivista moscovita *Voprosy religii*. Il testo del 1908 conteneva già i primi sette capitoli che con qualche aggiunta e integrazione sarebbero confluiti nel 1912 nella sua tesi di laurea, intitolata *O duchovnoj Istine* (*Sulla Verità spirituale*). La sua pubblica disputa, svoltasi a Sergiev Posad, suscitò un grande interesse sia nei circoli ecclesiastici che in quelli accademici. Il professore di teologia dogmatica S.S. Glagolev in quell'occasione dichiarò di trovarsi davanti a un lavoro che s'innalza «al di sopra della scala dei convenzionali titoli accademici». Cf. S.S. Glagolev, *Otzyv na knigu o. Pavla Florenskogo «O duchovnoj Istine»*, in K.G. Isupov (ed.), *P.A. Florenskij: pro e contra*, Sankt-Peterburg 1996, pp. 246-53; A. Šiškin, *O granicach iskusstva u Vjač. Ivanova i o. Pavla Florenskogo*, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 124-125.

[9] V.V. Rozanov, *Gustaja kniga*, in *Novoje Vremja* 2 (1914), p. 12. S.N. Bulgakov scrisse alcuni giorni dopo l'uscita della *Stolp* a A.S. Glinka (Volgžskij): «Lei sa certamente della comparsa del suo [di Florenskij] libro. Si tratta davvero di un avvenimento»: A. Šiškin, *O granicach*..., p. 120. Lo conferma anche L. Ivanova, la figlia del filosofo V.V. Ivanov, quando scrive: «Il grande avvenimento di quel periodo fu la pubblicazione del lavoro monumentale di Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*. Se ne parlò molto in tutta la Mosca culturale»: L. Ivanova, *Vospominan'ja. Kniga ob otce*, Moskva 1992, p. 60.

[10] Subito dopo la comparsa della *Stolp* appaiono nei giornali (cf. *Bjulleteni literatury i žizni* 13 [1914], pp. 407-408) e nelle riviste i primi echi, le prime recensioni. Tra le prime apparve la recensione del filosofo N.A. Berdjaev (*Stilizovannoe pravoslavie*, in *Russkaja mysl'* 2 [1914], pp. 106-126). Un'altra recensione la scrisse E.N. Trubeckoj. Essa, prima della sua pubblicazione (*Svet favorskij i preobrazenie uma*, in *Russkaja mysl'* 5 [1914], pp. 25-54), fu letta a uno degli incontri (precisamente il 26.2.1914) della *Società*

I successivi avvenimenti provocati dalla rivoluzione socialista nell'ottobre del 1917 dettero però inizio al progressivo scomparire di Florenskij dalla vita pubblica e accademica, cosicché «tutto quello che egli aveva fatto dopo l'anno 1917 fu coperto da un silenzio quasi totale» [11]. Il fatto poi che solamente un numero ristretto di persone potesse essere al corrente dei suoi lavori «post-rivoluzionari» [12] portò a una situazione del tutto paradossale: «I suoi contemporanei riconobbero l'eccezionalità della persona e dell'opera di padre Florenskij, ma egli, allo stesso tempo, rimase per loro un conoscente sconosciuto» [13]. L'ultimo periodo, quello che seguì il suo arresto,

filosofico-religiosa di Mosca in memoria di V.S. Solov'ëv, della quale Trubeckoj fu uno degli organizzatori. Quasi contemporaneamente uscirono altri studi critici importanti: quello fatto dal rettore della MDA, il vescovo Feodor Pozdeevskij (*O duchovnoj istine. Opyt pravoslavnoj Teodicei [«Stolp i utverždenie Istiny»] kn. svjašč. P. Florenskogo. Moskva 1912 g.*, in *Bogoslovskij vestnik* 5 [1914], pp. 140-181); quello di A. Vetuchov (*Osnovy very i znanija [religii i nauky] po dannym jazyka*, Charkov 1915) e, più tardi, quello di Nikanor Kudrjavcev (*«Stolp i utverždenie istiny» svjašč. Pavla Florenskogo*, in *Missionerskoe obozrenie* 1 [1916], pp. 89-97 e 2 [1916], pp. 237-257). Inoltre, dopo la seconda pubblicazione – all'estero (Berlin 1929) – della *Stolp*, sebbene in una tiratura molto limitata (99 copie), a Parigi apparvero immediatamente le recensioni di G.V. Florovskij (*Tomlenie ducha. O knige o. P. Florenskogo: «Stolp i utverždenie istiny»*, in *Put'* 20 [1930], pp. 102-107) e di V.N. Il'in (*«Stolicy i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pismach»*, in *Put'* 20 [1930], pp. 116-119).

11 A. TRUBAČEV, *Predislovie*, in *DVGIZ*, p. 7.

12 «Solo un circolo ristretto poteva sapere che negli anni 1918-1920 padre Pavel lavorò nella *Commissione per la tutela dei monumenti d'arte e delle antichità della Lavra della SS. Trinità di Sergiev Posad*, ma dal 1921 iniziò ad insegnare al *VChUTEMAS* [*Atelier superiori tecnico-artistici di Stato*]. Del suo libro *Gli immaginari in geometria* (Moskva, 1922) si era sentito parlare solo a causa dell'attacco al quale era sottoposto sui giornali, però solo pochi potevano leggerlo perché fu pubblicato in una tiratura limitata»: *ibid.*, p. 7. Dell'attività scientifico-tecnica di Florenskij di questo periodo si occupa il recente saggio di A. TRUBAČEV, *Naučno-techničeskaja izobretatel'skaja dejatel'nost' P.A. Florenskogo v 1920-1933*, in D.JU. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'...*, pp. 211-227. Cf. anche H. GOLTZ, *Er setzte den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882-1937)*, in *Ostkirchliche Studien* 39 (1990), pp. 111ss.

13 A. TRUBAČEV, *Svjaščennik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo (teodiceja i antropodiceja)*, Zagorsk 1984 (dattiloscritto), p. 2. Tale fatto è testimoniato chiaramente dalla lettera inviata a Florenskij il 4 febbraio del 1925 dalla redazione del Dizionario enciclopedico «*Granat*»: «Non possiamo da nessuna parte trovare i dati biografici su di Lei e non riusciamo a trovare nessuno che si impegni a scrivere per noi un'esposizione del Suo pensiero. Per questo La preghiamo di mandarci: 1) una Sua biografia, 2) un compendio del Suo sistema di pensiero»: A.I. ABRAMOV, *Predislovie k publikacii «Avtoreferata P.A. Florenskogo»*, in *VF* 12 (1988), p. 117 (nota n. 1).

e quindi fu vissuto nella solitudine del lager di concentramento [14], non poteva che favorire un simile destino, in quanto egli poté esprimere i propri pensieri quasi esclusivamente nelle lettere scritte ai familiari. Il suo tramonto si concluse con l'esecuzione della condanna a morte, che decretò per lunghi anni il totale silenzio anche di tutti gli scritti del Florenskij-filosofo.

Prendendo in considerazione tutti questi avvenimenti, non è difficile comprendere perché il tono degli scritti del periodo «prerivoluzionario» dedicati a padre Pavel e alla sua opera risuonasse per lungo tempo quasi immutato. Questo tono poi, nonostante la grande ammirazione e stima per lui e per la sua opera [15], non fu univoco

14 L'amara percezione della propria solitudine è rivelata dalle parole ironiche della sua lettera scritta dal lager delle Solovki (24.12.1936) al figlio, un anno prima della sua morte: «L'idiota, dal greco ἰδιώτης, nel significato antico della parola non è affatto un uomo debole di mente, ma un uomo privato, che non partecipa all'esistenza storica, che vive in sé, fuori da ogni legame con la società. Essere un idiota è forse il destino migliore, specialmente se si potesse esserlo fino in fondo, diventare cioè un idiota completo»: *PTL*, p. 168 (49).

15 Florenskij trovò un grande apprezzamento soprattutto nei circoli che frequentò. Così, per esempio, S.N. Bulgakov scrisse a V.V. Rozanov: «(...) egli [Florenskij] è un uomo assolutamente unico nel suo genere cosicché non so persino precisare quale sentimento nutro per lui: amore, o piuttosto una stima che sconfina nell'incredulità. Egli va senz'altro annoverato tra gli uomini di cui si occuperà la storia che ne scriverà la "biografia" o anzi l'"agiografia"»: *VRCHD* 141 (1984), p. 119. V.I. Vernadskij scrisse nel suo diario: «27.2.1921. Lozovaja. (...) Adesso ho cominciato a leggere *La colonna e il fondamento della verità* di Florenskij. Il libro appare molto interessante. Apprezzo tantissimo l'attività individuale, qualsiasi forma essa abbia. Qui si sente una personalità forte e originale»: V.A. ROSOV, *Sfera rozuma ili sfera ducha?*, in V.A. ROSOV - P.V. FLORENSKIJ (edd.), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika*, Leningrad 1989, p. 23. Un'altra testimonianza è quella di V. Filistinskij, riportata da Losskij: «Un nuovo Leonardo da Vinci stava di fronte a noi, e noi tutti ne eravamo coscienti»: N.O. LOSSKIJ, *History...*, p. 177. Quanto alla *Stolp*, A. Belyj scrisse (17.2.1914) a Florenskij da Basel: «(...) per caso ho visto da una russa il Suo libro "La colonna e il fondamento della Verità"; ho chiesto di leggerlo ed ecco – comincio a vivere da esso»: *Lett. Belyj*, p. 45. Dimostrò l'interesse per la *Stolp* anche il matematico N.N. Luzin: «Ho da me molte cose da Lei scritte, mi mancano però i Suoi grandi lavori, le ultime lezioni di filosofia (dicono che siano già uscite) e, cosa più importante, non ho la Sua *Thèse*: "La colonna e il fondamento della Verità". So che questo libro è (persino nel suo aspetto esteriore) una rarità bibliografica assai preziosa. Per questo non presuppongo neanche di poterla acquistare nel solito modo»: *Lett. Luzin*, p. 188. Anche Berdjaev, che si dichiarò estraneo ad alcune idee di Florenskij, riconobbe l'ammirazione pubblica per la *Stolp*: «Riguardo al suo libro "La colonna e il fondamento della verità", un libro magnifico, che ha avuto un grande successo ed influsso in certi circoli, ho scritto un articolo dal titolo "L'ortodossia stilizzata". Per questo articolo sono stato molto criticato»: N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie (Otec Pavel Florenskij)*, in B.V. EMEL'JANOV - A.I. NOVIKOV (edd.), *N. Berdjaev o russkoj filosofii* (2), Moskva 1990, p. 150.

ma composito e diversificato a seconda delle voci condizionate prevalentemente dalla presa di posizione nei confronti della *Stolp*. Gli stessi critici si esprimevano nei suoi confronti in termini contraddittori. Così, da una parte, Florenskij veniva riconosciuto come «una delle più interessanti figure della Russia intellettuale dell'epoca», «uomo molto originale e di grande talento» [16], «il continuatore della tradizione cristiana» [17], e la *Stolp* come un libro unico nel suo genere, brillante [18], profondamente originale e creativo, «un'opera di un talento eccezionale, che rappresenta un fenomeno rilevante nella letteratura russa religioso-filosofica contemporanea» [19]. D'altra parte, però, Florenskij era accusato di essere un decadente stilista dell'ortodossia [20], un aristocratico dallo spirito pieno di inclinazioni peccaminose, un occultista e uno gnostico, un eretico attratto dal caos, privo di libertà e di scarso senso filosofico [21], e la *Stolp* veniva criticata per le contraddittorie tendenze del suo pensiero [22], per la sua indifferenza nei confronti del male e del bene, per lo stile privo di realismo religioso, insomma: per il suo spirito decadente. È per questo che Berdjaev costata: «Nessuno ne ha bisogno» [23].

[16] Cf. N.A. BERDJAEV, *Samopoznanie*, Moskva 1990, p. 149.

[17] E.N. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij*..., p. 28.

[18] Cf. N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*..., p. 149.

[19] E.N. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij*..., p. 28. Nella sua lettera (6.1.1914) indirizzata a Florenskij scrisse: «Non ricordo da tanto tempo che un libro mi avesse procurato una così grande gioia dal più profondo del cuore, come ha fatto la Sua opera "La colonna e il fondamento della verità". Si tratta di una lampante ed eloquente testimonianza del fatto che in noi non si è ancora esaurita la vita spirituale e che sotto lo strato del cadavere, che riveste la nostra Chiesa, si nasconde la potenza vitale»: *Lett. Trubeckoj*, p. 103.

[20] Cf. N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*..., p. 149; ID., *Idei i žizn'. A.S. Chomjakov i svjašč. P.A. Florenskij*, in *Simvol* 16 (1986), pp. 231ss.

[21] Cf. N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*..., pp. 149ss.; M.M. TAREEV, *Novoe bogoslovie*, in *Bogoslovskij vestnik* 8-9 (1917), p. 214.

[22] Cf. E.N. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij*..., p. 34. Trubeckoj accusava Florenskij di essere, assieme a S.N. Bulgakov, V.F. Ern e N.A. Berdjaev, protagonista della cosiddetta «scuola russa contemporanea della mistica irrazionale». Gli interventi polemici di Trubeckoj contro Florenskij si potrebbero dividere in tre momenti: a) le lettere di Trubeckoj a Florenskij del 6 e 13 di gennaio 1914 (cf. *Perepiska knjazja Evgenija Nikolaeviča Trubeckogo i svjaščennika Pavla Florenskogo* [con l'introduzione di S.M. Polovinkin e A. Trubačev], in *VF* 12 [1989], pp. 99-111); b) il già menzionato *Svet Favorskij*; c) il suo libro *Smysl žizni*, Berlin 1922, soprattutto il capitolo: *Religioznyj smysl čelovečeskoj mysli* (pp. 209-225).

[23] N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*..., p. 165. Riguardo alla posizione critica di Berdjaev nei confronti della persona e dell'opera di Florenskij appare interessante citare il parere di K.S. Rodionov (1892-1991), contemporaneo del nostro Autore, espresso in un'intervista di A. Oleksenko:

«– Konstantin Sergeevič, ho letto alcuni libri di Berdjaev, anche la sua "*Samopoznanie*". Egli sottolinea continuamente che Florenskij gli era "estraneo e ostile". Lei che ne pensa, perché Berdjaev aveva scritto così?

– Perché Berdjaev non era un ortodosso. E non aveva niente a che fare nemmeno con la Chiesa. A lui non bastava il fuoco spirituale. Occupandosi dei problemi religiosi egli aveva bisogno dell'intelletto che, per lui, rappresentava una dimensione più alta, una dote maggiore. Da Solov'ëv si può leggere una bellissima definizione di ciò che è il senso religioso: "Tutti i fili si sono strappati, tutte le risposte sono diventate silenzio, ma dal cuore sgorga la fonte della gioia, vi è un misterioso e incomprensibile raggio di luce che non sbiadirà fino al giorno dell'alba eterna". Berdjaev non si accontentò con questa emozione.

– Forse era troppo razionalista?

– Non era questo! Direi che in lui vi era la mancanza dell'amore, una mancanza che in nessun caso si può colmare con l'intelletto. L'apostolo Giovanni ripete costantemente che Dio è amore; quindi, si può dire che amore è Dio. Ma a Berdjaev non bastava il culto d'amore; solo che questa lacuna non si può riempire con l'intelletto»: K.S. RODIONOV, *O Pavle Aleksandroviče*..., pp. 317-318.

Bisognerebbe interrogarsi sulle ragioni di tale approccio contrastante all'opera florenskijana. Una delle spiegazioni potrebbe essere rinvenuta nel fatto che Florenskij venne conosciuto e giudicato soprattutto attraverso la sua *Stolp*, della quale – data la sua innegabile originalità – solamente pochi in quel periodo riuscirono a cogliere il vero significato. Una delle eccezioni – secondo A.S. Trubačev – fu il rettore dell'Accademia teologica di Mosca (MDA), il vescovo Feodor Pozdeevskij, la cui voce si distinse dalle altre voci «autorevoli». Questo perché, conoscendo profondamente la persona e il pensiero di Florenskij [24], egli considerò la *Stolp* per ciò che in realtà era: la sua *teodicea*, una tappa, cioè, di vita e di ricerca personale e intellettuale del giovane scienziato, filosofo e teologo [25]. Così,

[24] A. TRUBAČEV, *Svjaščennik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo*..., p. 2. La sua profonda conoscenza del pensiero di Florenskij deriva dal fatto che egli, dopo la morte del professor A.I. Vvedenskij (1913), era diventato direttore della sua tesi. Il rapporto tra Florenskij e il vescovo Feodor si basava sulla reciproca stima e continuò anche quando Feodor fu sospeso dalla carica di rettore della MDA (1.5.1917). Cf. A. TRUBAČEV, *Iz istorii knigi «Stolp i utverždenie istiny»*, in *Stolp* (II), pp. 832ss.; ID., *Svjaščennik Pavel Florenskij – professor Moskovskoj Duchovnoj Akademii*, in *BT* 1986 (almanacco omaggio della MDA, senza numero), pp. 240ss.

[25] Secondo Trubačev, le «altre recensioni e gli articoli critici, sia in modo positivo che negativo, ritenevano "La colonna..." il risultato di tutta l'attività di padre Pavel e per questo essi, pur apprezzandone alcuni aspetti, offrono poco al chiarimento di tutta la linea di sviluppo dell'opera di padre Pavel»: A. TRUBAČEV, *Svjaščenik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo*..., p. 2. Uno degli esempi di tale ricezione della *Stolp* è la decisa afferma-

nella vasta e dettagliata recensione, il vescovo Feodor[26], prima di presentare i temi e i contenuti principali dell'opera e di esprimere il proprio giudizio su di essa, cercò di esporne le idee fondamentali in ordine all'intenzione originaria dell'autore. Egli, in questo senso, cercò di mettere in evidenza che la struttura del libro, la scelta dei temi e il metodo con cui vengono trattati rispecchiano una duplice scelta di Florenskij: la prima riguarda il lettore-destinatario del libro (indirizzato agli amici e colleghi dell'Autore che erano lontani dalla Chiesa), e la seconda lo scopo da raggiungere (mostrare la via verso la Chiesa)[27].

Distinguendosi dagli altri giudizi formulati sulla *Stolp*, il vescovo Feodor, pur essendosi espresso criticamente su alcune idee di Florenskij, sottolineò che si trattava di un lavoro «altamente scientifico» e constatò: «è difficile dire in quale ramo del sapere scientifico l'autore di quest'opera non abbia dimostrato d'essere uno specialista. Egli conosce alla perfezione la filosofia e il mondo antico; ha studiato alla perfezione la filosofia moderna, ha dimostrato di essere filosofo e matematico, testimonia inoltre d'avere una conoscenza approfondita della letteratura patristica, della letteratura teologica straniera e russa. (...) Leggendo il suo libro si sente che si cresce spiritualmente con esso e non si acquistano solo competenze in certi ambiti: anzi, bisogna crescere per riuscire a comprenderlo»[28]. Le parole di apprezzamento da parte di questo rappresentante della Chiesa ufficiale ortodossa culminano nella dichiarazione: «come teodicea, il libro di padre Pavel può soddisfare il gusto più esigente e raffinato in filosofia e teologia. Si rivela in essa tutta la profondità ultraterrena del cristianesimo indispensabile all'uomo. (...) Non so se in Occidente esista qualcosa di simile. (...) Come lavoro teologico-filosofico il libro è ortodosso dall'inizio fino alla fine». «Il libro di padre Pavel» – così afferma il vescovo Feodor in una parola – «è un fenomeno unico»[29].

zione di Jakovenko, secondo cui il libro di Florenskij «è un originale e completo sistema di pensiero religioso», in B. JAKOVENKO, *Očerki russkoj filosofii*, Berlin 1922, p. 109.

[26] Cf. F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj istine...*, pp. 140-181.

[27] Cf. *ibid.*, p. 148.

[28] *Ibid.*, p. 181.

[29] *Ibid.*, p. 180.

Purtroppo, ogni altro contatto con l'opera di Florenskij fu esposto all'influsso distruttivo degli avvenimenti successivi, provocati dalla nascente aggressività del regime sovietico contro gli intellettuali di orientamento religioso e controrivoluzionario e, successivamente, dall'incombente clima di tensione internazionale che avrebbe presto raggiunto il culmine con lo scoppio della seconda guerra mondiale. In queste condizioni il rischio dell'incomprensione da parte dei critici non cessò, anzi cominciò a intrecciarsi pericolosamente con quello della pubblica offensiva dei suoi avversari ideologici quando, dopo un certo periodo di tacita tolleranza[30], egli venne pubblicamente accusato dalla stampa sovietica di essere uno «scienziato borghese», un «controrivoluzionario», un «nemico di classe»[31], il che fu il prologo della sua condanna. La voce dei critici, che lo hanno frainteso e alla fine condannato, si è rivelata come la più forte e duratura tra tutte quelle che finora hanno parlato di

[30] Il famoso buddologo russo F.I. Serbatskoj ne scrisse (15.9.1927) in una lettera a V.I. Vernadskij: «Avete sentito lì [a Mosca] di Pavel Florenskij? Egli, dicono, è un ottimo filosofo e nello stesso tempo anche tecnico, idrotecnico; io, purtroppo, non ho letto niente di lui, ma ho intenzione di leggere. Non guardando la provenienza e l'orientamento del governo, egli ha saputo procurarsi la sua stima»: V.A. ROSOV, *Sfera rozuma...*, pp. 23-24; cf. B.S. BELOV, *Pavel Aleksandrovič Florenskij...*, p. 72.

[31] La persecuzione di Florenskij cominciò negli anni 1919-1920, quando *La commissione per la salvaguardia dei monumenti della laura di San Sergio*, da lui guidata, fu dichiarata un tentativo controrivoluzionario di fondare un «Vaticano ortodosso». Un altro motivo di critica fu la sua attività di professore al *VCHUTEMAS*: fu ritenuto il fondatore della «coalizione idealista» con V.A. Favorskij. Ma egli fu attaccato soprattutto dopo la pubblicazione degli *Mnimosti v geometrii*. Gli autori delle recensioni avevano ormai giudicato Florenskij dal punto di vista dell'ideologia ufficiale marxista dichiarandolo nelle riviste ufficiali un nemico del regime, e perciò la loro critica, lontana dai dibattiti scientifici, doveva preparare l'opinione pubblica alle future repressioni. In questo senso le recensioni non erano che potenziali condanne all'imprigionamento e alla morte. Cf. A. TRUBAČEV - P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, pp. 13-14. Per ulteriori informazioni circa l'arresto, il periodo d'imprigionamento e la morte di Florenskij si veda: *V kakom godu umer o. Pavel Florenskij*, in *VRCHD* 115(1975), pp. 151-154; V. SENTALINSKIJ, *Materialy iz sledstvennogo dela*, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 71-77; H. GOLTZ, *Er setzte den Logos...*, pp. 105-118; «*Non tradire le tue convinzioni...*». *La verità sulla fine di Pavel Florenskij*, in *L'Altra Europa* 235 (1991), pp. 35-39; «*Il Leonardo russo. Il fascicolo di Pavel Florenskij*», in *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano 1994, pp. 171-206; e in particolare la recente pubblicazione di D.JU. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'...*, con il saggio di S.M. POLOVINKIN - P.V. FLORENSKIJ, *Vtoroj arest*, pp. 9-67. Cf. anche A. TRUBAČEV - P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, pp. 13-17; JU.I. ČIRKOV, *I bylo vse tak..., Moim tovariščam posvjaščaetsja*, Moskva 1991, pp. 85, 107, 131-132; S.M. POLOVINKIN - P.V. FLORENSKIJ, *Sergievskoe delo «byvšich»*, in *Vperëd* 42-79 (1993), p. 4.

Florenskij e della sua opera. Essa rimane a lungo l'eco di un epitaffio ufficiale che continuò a risuonare anche dopo la sua scomparsa nel campo di concentramento delle isole Solovki (8.XII.1937), l'eco delle parole precedentemente pronunciate, quasi come profezia della futura condanna, da Berdjaev: «Uomini così non devono predicare»[32].

b) Il secondo periodo è rappresentato da un silenzio quasi totale su Florenskij da quando, cominciando dalla morte (1937) fino al momento della comparsa in Unione Sovietica di uno dei suoi scritti – *Obratnaja perspektiva* (*La prospettiva rovesciata*) (1967) –, la sua persona e la sua opera ebbero l'amaro destino di essere considerate un *tabù*. Gli scritti florenskijani scomparirono dai libri di dominio pubblico, la sua opera divenne inaccessibile agli studiosi russi: chi avesse dimostrato anche solo l'intenzione d'occuparsi di questo personaggio considerato ostile all'ideologia dello stato sovietico sarebbe stato sottoposto al grave pericolo di persecuzione da parte della polizia di stato. Questo silenzio fu interrotto soltanto sporadicamente, soprattutto da parte degli intellettuali russi emigrati all'estero, i quali, trattando nei loro opuscoli della filosofia e della teologia russa, si soffermavano a presentare almeno nelle linee generali la persona e il pensiero di Florenskij. Tra loro ha un posto particolare il noto teologo ortodosso G.V. Florovskij (1893-1979), il quale, proprio nell'anno della morte di Florenskij, pubblicò le famose *Puti russkogo bogoslovia* (Paris 1937)[33].

Si tratta senza dubbio di un'opera teologica di grande rilievo, apprezzata tra gli studiosi sia ortodossi che cattolici. Ma, in quanto al pensiero florenskijano, essa rivela alcuni limiti. Infatti, Florenskij viene interpretato quasi esclusivamente in base alla lettura critica della *Stolp*[34] che, in realtà, ripete le precedenti accuse, soprattutto quelle di Berdjaev[35]. Così la *Stolp*, «il documento più caratteristico dell'epoca» (p. 390), viene presentata come uno dei segni più evidenti del fascino estetizzante sulla teologia russa di quel periodo. Secondo l'autore delle *Puti*, «Florenskij non ha la percezione della storia e non vive in essa: gli mancano la prospettiva e la percezione organica del processo storico» (p. 391)[36]; nel suo libro manca poi la figura di Cristo[37] (p. 392) e del Salvatore (p. 393); l'Autore è imbevuto del veleno del romanticismo e si muove in un campo estraneo al mondo ortodosso, e via di questo passo. Si tratta, insomma, dell'opera «di un occidentale che si è salvato fantasticamente ed esteticamente in oriente», attratto dalle dottrine dell'occultismo e della magia (p. 393), «la cui esperienza religiosa è minata da un'innegabile oscurità di pensiero, da sentimenti ambigui, non adeguatamente chiariti, e dal torbido fascino dell'erotismo» (p. 394).

Tale critica di Florovskij, che – ripetiamo – ha preso di mira quasi esclusivamente Florenskij della *Stolp*, era senz'altro – per dirla con le parole di B. Schultze – *scharf und streng*[38]. Tuttavia, essa, a causa dell'autorità delle *Puti*, riconosciuta non solo nel mondo ecclesiastico ortodosso ma anche in quello degli studiosi di storia russa e

[32] N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 150. In un'altra occasione Berdjaev ripete: «Egli [Florenskij] avrebbe dovuto rimanere uno scrittore soggettivo, il passaggio all'insegnamento è stato la sua caduta»: ID., *Idei i žizn'...*, p. 232. A proposito delle voci di condanna levatesi contro Florenskij, V.N. Il'in scrisse amaramente: «Sono passati sedici anni dalla prima comparsa de "La colonna". (...) E l'odio verso Florenskij, accesosi proprio in luoghi inaspettati, pare essere il segno di un unico fronte oscurantista nella "notte oscura" che oggigiorno ha circondato l'umanità»: V.N. IL'IN, *Svjašč. Pavel Florenskij.*, p. 119.

[33] Cf. tr. it. *Vie della teologia russa*, Genova 1987. Le citazioni nel presente testo si riferiscono a quest'edizione.

[34] Infatti, nella parte dedicata alla presentazione di Florenskij, l'autore solamente due volte nomina un altro scritto florenskijano; cf. G.A. FLOROVSKIJ, *Vie...*, pp. 393-394. E. Ivanova riconosce in questo limite uno dei gravi errori di carattere metodologico del libro: «sembra strano già il fatto che l'autore ritenga importante scrivere nel 1939 su Florenskij come se egli fosse rimasto per sempre l'autore dell'unico libro "La colonna e il fondamento della verità", pubblicato nell'anno 1914»: E. IVANOVA, *Nasledie o. Pavla Florenskogo: A sud'i kto?*, in *VRCHD* 165(1992), p. 132. A quanto pare, l'esposizione del pensiero di Florenskij da parte dell'autore delle *Puti* non poteva neanche oltrepassare l'orizzonte della *Stolp*, giacché Florovskij aveva ripreso quasi alla lettera la sua precedente recensione, scritta sette anni prima. Cf. G.V. FLOROVSKIJ, *Tomlenie ducha...*, pp. 102-107. Cf. N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche*, in *Strumenti critici* 1 (1987), p. 121.

[35] Cf. R.A. GAL'CEVA, *Očerki russkoj utopičeskoj mysli XX veka*, Moskva 1992, p. 135; E. IVANOVA, *Nasledie...*, p. 129.

[36] Cf. N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 155.

[37] Cf. *ibid.*, p. 165.

[38] Cf. B. SCHULTZE, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, p. 325.

di slavistica, è diventata per molti opinione sicura e quindi da condividere[39].

Comunque, Florovskij non fu l'unico a parlare di Florenskij. Il suo nome apparve per esempio nella *Istorija russkoj filosofii* di V.V. Zen'kovskij (Paris 1948-1950, vol. II[2], cf. pp. 182-198)[40] o, più tardi, in *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* di N. Zernov (London 1963, cf. pp. 101-103)[41]. Quanto a Zen'kovskij, la sua posizione nei confronti del pensiero florenskiano è critica, ma più moderata rispetto a quella di Florovskij. Egli – prendendo in esame soprattutto la *Stolp* (degli altri scritti di Florenskij egli mostra di conoscere *Vstupitel'noe slovo* [*La parola introduttiva*], *Obščečelovečeskie korni idealizma* [*Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità*] e *Smysl idealizma* [*Il senso dell'idealismo*]) – rimprovera il Nostro per un'accentuazione eccessiva dell'esperienza religiosa personale, che fa nascere un sistema filosofico-religioso poggiantesi unicamente sul soggettivismo della *pereživanie* (*Erlebnis*). Lo storico della filosofia russa, comunque, non può non ammettere che la *Stolp* «attirò l'attenzione generale grazie alla grande ricchezza del suo contenuto», anche se non dimentica di aggiungere subito che si tratta di un'opera riempita di coraggiose idee che suscitano «insieme il più grande interesse e seri dubbi circa la loro ortodossia»[42]. Zen'kovskij, pur essendo del parere che in Florenskij non si deve cercare un innovatore, perché la sua opera non è che una riedizione di vecchi schemi di pensiero, apprezzò le sue originali idee cosmologiche e, in particolare, riconobbe il suo grande e indimenticabile merito di aver attirato l'attenzione sulla questione della «sofianità del mondo» e sulla soluzione di tale questione alla luce della tradizione cosmologica ortodossa[43].

Quanto a Zernov, la sua posizione è quasi completamente contraria. Pur conoscendo le critiche di Florovskij e Zen'kovskij, egli vede nella *Stolp* un'opera con la quale «si apriva una nuova era nella teologia russa». La sua eccezionalità – a suo parere – scaturisce da

[39] Cf. E. IVANOVA, *Nasledie...*, p. 126.
[40] Cf. tr. fr. *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, pp. 435-485.
[41] Cf. tr. it. *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, pp. 110-114.
[42] V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija russkoj filosofii*, vol. II (2), Leningrad 1991, pp. 182-183.
[43] Cf. *ibid.*, pp. 197-198.

alcune innovative scelte del suo Autore. Florenskij «rifiutava la teologia presa a prestito dai russi in Occidente nel Settecento, e ristabilì il legame con le tradizioni anteriori a Pietro I, servendosi, per illustrare la dottrina ortodossa, dell'icona, del folclore e dell'arte religiosa russa. Come materiale per il suo trattato sul cristianesimo, insolito e insieme ortodosso, usò le ultime scoperte della scienza e del pensiero europei. Il libro di Florenskij rivoluzionava non solo il pensiero teologico, ma anche lo stile e la forma della letteratura teologica russa. Egli non scelse di scrivere in una normale prosa, e nella lingua arida caratteristica di opere simili, ma compose le sue profonde riflessioni sulla natura della nostra conoscenza di Dio in forma di dodici lettere personali ad un amico. Gli *excursus* teologici erano accompagnati da divagazioni liriche, da descrizioni poetiche del paesaggio russo e da riflessioni su avvenimenti personali. (...) Con quest'opera Florenskij entrava nel novero dei massimi teologi russi». «Padre Florenskij» – conclude Zernov – «era un genio, un fenomeno eccezionale nella storia dell'umanità»[44].

Particolarmente significativa è la presentazione del pensiero florenskijano nella *History of russian Philosophy* di N.O. Losskij (New York 1951)[45]. Losskij fa una lettura attenta della *Stolp* e di alcuni altri saggi di Florenskij, rilevando le idee-chiave del suo pensiero, in modo particolare le sue originali intuizioni gnoseologiche e metafisiche. In questo senso, egli ha colto con molta acutezza che la novità del pensiero florenskijano sta nella sua apertura alla prospettiva trinitaria, ossia nella sua idea di elaborare una metafisica che abbia come principio l'unisostanzialità trinitaria. In proposito, bisogna ricordare che la posizione dell'Autore nei confronti di Florenskij porta il segno della conoscenza personale dei due filosofi, che iniziò con un episodio per Losskij molto importante: «Nel novembre del 1913 padre Pavel mi ha mandato il suo libro "La colonna e il fondamento della Verità". Questo libro è stato una delle ragioni del mio graduale ritorno nel seno della chiesa, che avvenne finalmente nel 1918»[46].

[44] N. ZERNOV, *La rinascita...*, pp. 111-112 e 113.
[45] Si veda soprattutto il capitolo 14: *Father Pavel Florensky*, pp. 176-191; N.O. LOSSKIJ, *Preemniki Vl. Solov'eva*, in *Put'* 3 (1926), pp. 14-28.
[46] N.O. LOSSKIJ, *History...*, p. 177.

Concludendo il capitolo dedicato alla persona e al pensiero di Florenskij, Losskij ha voluto rispondere alla severa posizione di Florovskij muovendo dalla convinzione che le annotazioni critiche del teologo parigino contengono solo una parte della verità. Non è possibile infatti – a suo parere – non cogliere che le idee di Florenskij, insieme al modo con cui vengono esposte, sono di grande attualità: perché «i vizi della civiltà odierna – la perdita della fede nel valore assoluto della persona, dell'idea di uno stato giusto e di una libera attività spirituale – si sono diffusi per colpa degli intellettuali i quali per primi, e dopo di loro larghe masse del popolo, hanno rinunciato al cristianesimo e hanno abbandonato la fede in Dio. Il compito primario dei nostri tempi consiste, dunque, nel far tornare nel seno della chiesa prima l'*intellighenzia* e in seguito, con il suo aiuto, anche le masse popolari, nel far rinascere cioè gli ideali dell'umanesimo cristiano. Un aiuto particolarmente grande, per raggiungere questa meta, lo potranno offrire opere filosofico-religiose scritte in uno stile nuovo – più laico –, opere che sapranno unire le questioni religiose con quelle della scienza contemporanea e con le ricerche metafisiche che, occupandosi delle sfere superiori dell'essere, varcano i confini di una visione solamente umana del mondo. Gli scritti di Florenskij appartengono a questa categoria. Ed è appunto per questo che essi meritano un grande apprezzamento, se non se ne mettono in rilievo subito i limiti, che si rivelano se vengono messi a confronto con lo stile o il contenuto delle opere di una teologia ortodossa di tipo tradizionale» [47].

In ogni caso un'eccezione tra tutti questi approcci di carattere generale al pensiero di Florenskij fu sicuramente quella di S. Obolenskij, che, tra i primi, se ne occupò con l'intenzione di approfondire in particolare uno dei suoi temi teologici più originali: il rapporto tra sofiologia e mariologia. Lo fece nel saggio intitolato *La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky* [48]. Lo studio di Obolensky, basato esclusivamente sulla *Stolp*, benché sia senz'altro testimone dei limiti della ricerca di quell'epoca, davanti a *les possibilités du moment présent* [49], rappresentò sicuramente per gli altri studiosi del pensiero russo una sfida a prestare maggiore attenzione all'opera di Florenskij.

Uno spiraglio di speranza in un cambiamento di prospettiva si aprì finalmente nell'anno 1958, quando Florenskij ottenne la riabilitazione, anche se postuma, da parte degli organi ufficiali dello Stato Sovietico [50].

c) Con la pubblicazione della *Obratnaja perspektiva* (*La prospettiva rovesciata*) nella miscellanea dell'Università statale di Tartu (Estonia) nel 1967 [51], cominciò il periodo della *Florenskij-Renaissance* in Unione Sovietica. Certo, la ragione della comparsa di questo saggio in una rivista ufficiale universitaria è da valutare sullo sfondo della complessiva situazione socio-politica del paese. Si trattò del primo segnale pubblico, nel periodo «post-rivoluzionario», di un nascente interesse nei circoli degli intellettuali sovietici per la persona e il pensiero di Florenskij, un segnale che s'inserisce tra gli avvenimenti legati al movimento di liberazione intellettuale di quell'epoca [52]. Come nota E. Ivanova, questo primo e non preparato impatto di Florenskij con i lettori dell'Unione Sovietica rappresentò, a causa della *Weltanschauung* formata secondo l'ideologia marxista, una tappa solamente preliminare del successivo cammino verso una conoscenza più approfondita del suo pensiero e perciò, dal punto di vista di una ricerca più sistematica, non è stata particolarmente produttiva [53].

[47] *Ibid.*, p. 191. Quest'idea viene rilevata già precedentemente da A. Vetuchov che, parlando della *Stolp*, scrive: «Si avrebbe voglia di far di tutto per farla leggere a un numero il più grande possibile di lettori che senz'altro, dopo aver conosciuto più da vicino l'opera di padre Pavel, gli indirizzirebbero un caloroso grazie. Molte delle questioni affrontate in questo libro riprendono più da vicino quelle che nell'ultimo periodo turbano e tormentano la parte migliore della nostra *intellighenzija*»: A. VETUCHOV, *Osnovy very i znanija (religii i nauky) po dannym jazyka. (Zametki po povodu «Teodicei» svj. o. Florenskogo)*, Charkov 1915, p. 108.

[48] In *Unitas* 3 (1946), pp. 63-70 e 4 (1946), pp. 31-49.

[49] In *Unitas* 4 (1946), p. 49.

[50] Florenskij venne riabilitato due volte. Dopo la prima riabilitazione del Tribunale della città di Mosca, il 5 maggio 1958, ne seguì un'altra del Tribunale regionale di Arcangelo, il 5 marzo 1959. Cf. A. TRUBAČEV - P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščennik Pavel Florenskij*..., p. 17.

[51] Cf. *Trudy po znakovym sistemam. Učenye zapiski Tartuskogo gos. universiteta*, vol. 198, Tartu 1967, pp. 381-416.

[52] Cf. H. GOLTZ, *Er setzte den Logos*..., p. 106.

[53] Cf. E. IVANOVA, *Nasledie*..., p. 121.

In ogni caso, tale passo dell'Università di Tartu è stato certamente importante e profetico. Innanzitutto, perché ha aperto la strada alla pubblicazione degli altri lavori di Florenskij[54], tra i quali sono presenti scritti fino ad allora del tutto inaccessibili, sia perché comparsi tanto tempo prima e in tiratura limitata, sia perché appositamente esclusi all'accesso del pubblico, o addirittura inediti, e perciò per la prima volta nelle mani dei lettori russi[55]. In secondo luogo, perché tutto questo ovviamente rappresentava solamente il primo e indispensabile presupposto per potersi avviare alla conoscenza del patrimonio delle sue idee. Era comunque suscitato l'interesse nell'ambiente universitario russo per Florenskij – ed era questa un'altra condizione importante per favorire la nascita dei primi studi sul suo pensiero nella sua patria. Infatti, dopo qualche tempo, cominciarono ad apparire i primi lavori dedicati all'opera di Florenskij sia alla MDA[56] che in altre università e istituti statali dell'Unione Sovietica[57]. Anche se occorre subito aggiungere che alcuni di questi

[54] La maggior parte delle prime pubblicazioni di scritti di Florenskij dopo il 1967 apparve nella rivista teologica *Bogoslovskije trudy* e più tardi nelle riviste *Literaturnaja učeba, Voprosy filosofii, Voprosy literatury*, ecc. La stessa università di Tartu aveva pubblicato gli altri lavori di Florenskij: *Zakon illjuzij, Pifagorovy čisla* e *Symbolarium*; cf. *Trudy po znakovym sistemam. Učenye zapiski Tartuskogo gos. universiteta*, vol. 284, Tartu 1971, pp. 504-527.

[55] La prima presentazione delle pubblicazioni di Florenskij (dal 1901 al 1982) la offrì A. TRUBAČEV, *Ukazatel' pečatnych trudov svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *BT* 23(1982), pp. 280-309. Successivamente apparve l'articolo dedicato alle pubblicazioni florenskijane (dal 1985 al 1989) di M. HAGEMEISTER, *Pavel Florenskij: Zu neuen Ausgaben...*, pp. 45ss. (cf. ID., *P.A. Florenskijs «Wiederkehr»...*, pp. 119-145). L'elenco degli scritti inediti di Florenskij venne pubblicato da M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg 1984, pp. XXX-XXXV. Il primo compendio degli scritti florenskijani elaborato in lingua italiana si trova in N. Valentini, *La sapienza dell'amore...*, pp. 321-341.

[56] Tra i primi che si sono occupati di Florenskij cf. S. ŽIL, *Bogoslovskie ponimanie ikony v trudach svjaščennika Pavla Florenskogo* (dattiloscritto), Zagorsk 1978; I. SVIRIDOV, *Gnoseologija svjaščennika Pavla Florenskogo* (dattiloscritto), Zagorsk 1980; la prima parte del lavoro (*L'ontologia della conoscenza*) è stata pubblicata sotto il titolo originale nell'almanacco omaggio del MDA (*BT*, senza numero [1986], pp. 264-292); P. VIŠNEVSKIJ, *Bogoslovsko-estetičeskie vozzrenija svjaščennika Pavla Florenskogo* (dattiloscritto), Zagorsk 1981; A. TRUBAČEV, *Svjaščennik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo (teodiceja i antropodiceja)* (dattiloscritto), Zagorsk 1984.

[57] Tra i primi studi dedicati al pensiero di Florenskij cf. D.P. ŠEVJAKOV, *Kritika christianskich koncepcij istorii kul'tury (na primere pravoslavija)*, in *Sbornik naučnych tru-*

primi lavori – non c'è da meravigliarsi! – venivano scritti nell'ottica dell'ideologia marxista e quindi con forti pregiudizi contro una filosofia di stampo religioso.

Inoltre, la pubblicazione della *Obratnaja perspektiva* da parte dell'Università di Tartu, rappresentando il primo importante segno di un ritorno di Florenskij, aveva contribuito a stimolare anche all'estero il già esistente interesse per la sua persona e il suo pensiero. Uno dei frutti più importanti di questo periodo è il saggio *Ob o. Pavle Florenskom (Su padre Pavel Florenskij)* (Paris 1972) di S.J. Fudel', la prima monografia dedicata alla *Stolp*[58]. È interessante notare una certa esitazione dell'autore riguardo alla persona di padre Pavel e alla sua «teodicea». Egli, «da un lato, ammira incondizionatamente Florenskij, dall'altro non osa ignorare gli attacchi mossigli da parte di autorevoli voci del mondo teologico tradizionale. Da una tale posizione conseguono ragionamenti contorti, e perfino un po' contraddittori, quando tenta di giustificare Florenskij senza rinnegare le ragioni dei suoi oppositori»[59].

Quasi contemporaneamente si fece udire dall'estero un altro importante giudizio circa la persona e l'opera di Florenskij pronunciato da P. Evdokimov, uno dei più illustri professori dell'Istituto San Sergio di Parigi. Nel suo *Le Christ dans la Pensée Russe* (Paris 1970)[60], Evdokimov sembra attenersi alle posizioni di stima e ammirazione nei confronti del pensiero florenskijano sostenute prima di

dov 108 (1986), pp. 157-169, (Istituto statale Krupskoj a Leningrado); E.A. CHAR'KOVŠČENKO, *Antinomizm P.A. Florenskogo v apologii sovremennogo pravoslavija*, Kiev 1988 (Università statale T. Ševčenko a Kiev); O.A. PEČURINA, *Tvorčestvo P.A. Florenskogo i problemy kritičeskogo izučenija osnovnogo bogoslovija russkogo pravoslavija*, Leningrad 1989 (Istituto statale pedagogico A.I. Gercen a Leningrado); J.A. KALININ, *Krytičnij analiz religijno-idealističnoj filosofii P. o. Florenskogo ta joho sučasnich interpretatoriv*, Kiev 1990, in *Visn. Kijv. un-tu, Pitannja filos. nauk* 22/1990 (Università di Kiev); A.T. IVANOV, *Kritičeskij analiz bogoslovskoj koncepcii kul'tury P.A. Florenskogo*, Minsk 1985 (Istituto politecnico di Bielorussia); A.T. IVANOV, *Koncepcija kul'tury P.A. Florenskogo*, Minsk 1990 (Università statale V.I. Lenin a Minsk); O.JA. ZOTKINA, *Simbol v «ontologii tvorčestva» P.A. Florenskogo (k charakteristike «religioznogo estetizma»)*, Moskva 1991 (Università statale M.V. Lomonosov a Mosca).

[58] Il saggio, redatto a Mosca ma pubblicato a Parigi, è uscito sotto lo pseudonimo di F.I. Udelov. L'autore è figlio del sacerdote Iosif Fudel' (1864-1918), amico di Florenskij; cf. *UVM-1*, pp. 375-376.

[59] N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Pavel Florenskij teologo...*, p. 123.

[60] Cf. tr. it. *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972.

lui da N.O. Losskij e, soprattutto, da S.N. Bulgakov [61], suo collega dell'Istituto. Dalla sua presentazione emerge la genialità di Florenskij («la sua testa era costantemente curva sotto il peso dei suoi pensieri; un uomo di minore resistenza, al suo posto, sarebbe divenuto pazzo» [62]), ma anche la sua coraggiosa fedeltà alla fede nel difficile periodo del regime sovietico [63]. Quanto all'opera florenskijana, egli prende in esame solo la *Stolp*, facendo un'esposizione sintetica dei suoi punti salienti con una particolare attenzione all'articolazione ontologico-trinitaria del pensiero florenskijano. E anche se non dimentica di aggiungere che la «Sofia è l'argomento più conturbante della teologia» della *Stolp*, ricordando alcune critiche avanzate contro quest'opera, Evdokimov riconosce in Florenskij un «genio indiscutibile» che «è entrato nella storia con l'aureola del martire» e che «feconda le riflessioni di ogni teologo con l'aiuto delle sue sfolgoranti intuizioni, anche nel loro aspetto incompiuto e conturbante», come era nel caso di S.N. Bulgakov [64].

Non è necessario aggiungere che solamente a questo punto è potuta iniziare la vera stagione di ricerca sul pensiero di Florenskij, anche se non priva di alcuni problemi. Dando infatti uno sguardo più dettagliato alle ricerche fatte soprattuto agli inizi di questo periodo, possiamo costatare una triplice difficoltà con la quale esse, volenti o nolenti, dovevano e devono incontrarsi.

1) La prima difficoltà è rappresentata dalla non facile accessibilità degli scritti florenskijani [65]. Nell'anno 1985, nonostante che fossero apparsi fino all'anno 1982 338 titoli di vari suoi opuscoli (dei quali 13 postumi), il filosofo russo A.V. Gulyga costatava che «la

[61] Cf. S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik...*, pp. 126-135.
[62] P. EVDOKIMOV, *Cristo...*, p. 171.
[63] «Nelle sue conferenze dinanzi ai comitati dei più grandi studiosi russi, conferenze che divenivano ogni volta avvenimenti scientifici, era sempre rivestito dell'abito talare e portava la sua croce pettorale. Faceva i suoi rapporti senza mai rivolgere una sola parola a nessuno e con un evidente disprezzo per l'ambiente ateo e marxista. Il rifiuto di rinunziare al suo sacerdozio lo portò in un campo di concentramento in Siberia, martire della sua fede incrollabile»: *ibid.*, p. 172.
[64] Cf. *ibid.*, p. 177.
[65] Cf. M. HAGEMEISTER, *Pavel Florenskij: Zu neuen Ausgaben...*, p. 45; N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Pavel Florenskij teologo...*, p. 114.

maggior parte dei lavori di Florenskij non è stata ancora pubblicata» [66]. Gli fece eco S. Averincev quando, riferendosi a Florenskij, scriveva: «Perché un filosofo del XX secolo dev'essere accessibile persino agli specialisti solo attraverso frammenti disorganici, alla stregua di un presocratico ionico?» [67]. E sebbene quattro anni dopo P.V. Florenskij, un nipote di padre Pavel, abbia espresso la sua gioia per la comparsa di quasi «tutti i suoi lavori» [68], nell'anno 1990 un altro conoscitore dell'opera florenskijana, M. Hagemeister, ha di nuovo accennato all'incompiutezza della pubblicazione degli scritti florenskijani sottolineando, al tempo stesso, alcuni limiti della precedente attività editoriale. Hagemeister ha evidenziato soprattutto il fatto che i lavori di Florenskij appaiono non solo in tirature a «dosi omeopatiche», ma anche con un'«imprevedibilità» riguardo il luogo della loro comparsa [69]. Un altro limite sono le pubblicazioni non autorizzate, spesso con introduzioni e commenti insufficienti o scorretti, e con i testi malamente abbreviati o riportati senza seguire fedelmente l'originale. Si tratta di pubblicazioni – osserva Hagemeister – che occorre considerare *unseriös* e i loro risultati *wissenschaftlich wertlos* [70], perché, divulgando versioni diverse dei testi florenskijani, finiscono col confondere gli studiosi.

2) Un altro fatto che influisce in modo tangibile sullo svolgimento della ricerca su Florenskij è la ricomparsa del vecchio clima di ostilità nei confronti della sua persona e del suo pensiero. Si tratta senz'altro di un fenomeno che non favorisce l'oggettività della ricerca, perché fin dall'inizio emerge la linea prescelta di tendenziosità [71]. Questo clima è apparso precisamente alla fine degli anni ottanta, quando il nome di Florenskij era ormai conosciuto attraverso i numerosi articoli delle riviste e dei giornali sovietici ed attraver-

[66] A.V. GULYGA, *Filosofija detstva*, in *Literaturnaja gazeta* 9 (1985), p. 77.
[67] S. AVERINCEV, *Cose attuali cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea*, Milano 1989, p. 55.
[68] Cf. P.V. FLORENSKIJ, *Pavel Florenskij: real'nosti i simbol*, in V.A. ROSOV - P.V. FLORENSKIJ (edd.), *P.A. Florenskij...*, p. 54.
[69] Cf. M. HAGEMEISTER, *P. A. Florenskijs «Widerkehr»...*, pp. 122-123.
[70] *Ibid.*, p. 122; cf. P.V. FLORENSKIJ, *Pavel Florenskij: real'nosti i simbol...*, p. 54.
[71] Cf. N. STRUVE, *K stoletiju svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *VRCHD* 135 (1981), p. 3; E. IVANOVA, *Nasledie...*, pp. 121-138.

so le conferenze, le manifestazioni di commemorazione e le serate di studio organizzate a Mosca, Leningrado (San Pietroburgo) e Zagorsk (Sergiev Posad) [72]. Questa nuova ondata di «Florenskij-clastìa» ha portato con sé le stesse acque torbide di accuse, nelle quali già navigavano i primi suoi critici, tra i quali soprattutto Berdjaev e Florovskij [73]. Così Florenskij viene nuovamente giudicato come uno degli esponenti della «nuova coscienza religiosa» e, quindi, come un antiortodosso che non ha mai parlato di Cristo, un antipersonalista e liberale religioso che riconosce la libertà spirituale nella trasgressione del canone ortodosso e che ha elaborato una sua concezione dell'uomo contraddittoria ed esoterica [74]. Le altre accuse si rivolgono contro la sua sofiologia [75], prendono di mira il suo rapporto con lo «strano e misterioso» Serapion Maškin [76], sottolineano che egli

[72] Tra le prime attività che hanno fatto risuonare il nome di Florenskij in ambito pubblico bisogna ricordare la *Serata di commemorazione del sacerdote Pavel Florenskij* organizzata dall'Accademia teologica di Leningrado (8 aprile 1982) e l'assemblea solenne dell'Accademia teologica di Mosca (22 febbraio 1982), tutte e due in occasione del centenario della sua nascita; cf. V. NIKITIN, *Večer pamjati svjaščennika Pavla Florenskogo v Lenin. Duchovnoj Akademii*, in *MP* 7 (1982), pp. 24-26; ID., *Pamjati svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *MP* 4 (1982), pp. 10-12. Nel gennaio del 1988 si è svolto in Italia il primo convegno internazionale su Florenskij e sulla cultura del suo tempo, organizzato dall'Istituto Universitario di Bergamo (cf. P.V. FLORENSKIJ, *Zametki o simpoziume v Bergamo*, in *VF* 10 [1988], pp. 169-173; N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Konferencija v Bergamo*, in *Nauka i religija* 6 [1988], pp. 56ss.). Ne sono usciti gli Atti, intitolati *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni (P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca)*, a c. di M. Hagemeister e N. Kauchtschischwili, Marburg 1995. Nel 1989 è stata organizzata a Mosca una mostra dedicata a Florenskij, che faceva parte del programma del Fondo culturale sovietico intitolato: «Il ritorno dei nomi dimenticati»; cf. *Vozvraščenie zabytych imen. Pavel Florenskij. Katalog vystavki*, Moskva 1989. Un anno dopo, nel mese di aprile, ha avuto luogo di nuovo a Bergamo un altro convegno internazionale su Florenskij; cf. gli Atti con il titolo: *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija*, a c. di N.M. Kauchtschischwili e N.K. Boneckaja, Moskva 1994.

[73] Cf. E. IVANOVA, *Nasledie o. Pavla Florenskogo...*, p. 126.

[74] Cf. N.K. BONECKAJA, *P.A. Florenskij i «novoe religioznoe soznanie»*, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 90-112; La risposta alle accuse della Boneckaja è stata data da A.N. PARŠIN, *Po povodu stat'i N.K. Boneckoj ob otce Pavle Florenskom*, in *VRCHD* 162-163(1991), pp. 155-170. Un'altrettanto ostile presa di posizione emana dall'altro suo scritto dedicato a Florenskij: *Stat'i ob otce Pavle Florenskom*, Moskva 1990 (dattiloscritto).

[75] Cf. la nota 18 del quarto capitolo del nostro lavoro.

[76] Cf. R.A. GAL'CEVA, *Mysl' kak volja i predstavlenie (Utopija i ideologija v filosofskom soznanii P.A. Florenskogo)*, (l'articolo è stato pubblicato per la prima volta nel 1988 in ID., *Očerki...*, pp. 120-173); A.M. PENTKOVSKIJ, *Archimandrit Serapion Maškin i student Pavel Florenskij (Novye materialy)*, in *Simvol* 24 (1990), pp. 205-228.

sarebbe stato influenzato dall'occidente e dalla massoneria [77], fino ad affermare che si tratta di un prete-collaboratore del partito marxista-leninista [78]. Ovviamente, queste e simili critiche della persona e dell'opera di Florenskij – ora paradossalmente avanzate da parte dei circoli ortodossi – oscurano la ricerca del pensiero florenskijano minacciandola con il soggettivismo dei falsi pregiudizi e delle infondate precomprensioni.

3) Un'altra difficoltà che a volte determina in senso negativo l'accesso a una più profonda comprensione dell'opera di Florenskij è l'ampiezza enciclopedica ed interdisciplinare del suo pensiero. «Florenskij» – scrive a questo proposito N. Kauchtschischwili – «è una personalità che ci si presenta sotto molteplici aspetti e sfaccettature svariatissime. Molti studiosi ne rimangono disorientati, soprattutto il teologo, che vorrebbe affrontarlo da un punto di vista solo rigorosamente dogmatico, pur ammirandone lo stile vagamente discorsivo e poetico. Questa costatazione vale anche per lo storico dell'arte, per il filosofo e per il matematico, che restano smarriti davanti alle implicazioni interdisciplinari che sorprendono nei suoi lavori» [79]. Si tratta, comunque, di una difficoltà della quale si erano lamentati già i suoi contemporanei [80]. Uno di loro, V.V. Rozanov, infatti, scrisse:

[77] Cf. N.K. GAVRJUŠIN, *Iz istorii...*, soprattutto pp. 73ss.

[78] Almeno così costata P. Koslowski richiamandosi all'intervento di N. Boneckaja (*Christus im Werk Florenskijs*, in P. KOSLOWSKI, *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim 1992, pp. 65-84) tenuto al congresso sulla filosofia cristiana a Mosca nel 1990; cf. ID., *Russische...*, p. 11. Appoggiandosi abbondantemente alle posizioni critiche di Florovskij, Boneckaja ha rivolto contro la persona e il pensiero di Florenskij pesanti ed infondate accuse – scaturite evidentemente dalle sue convinzioni religiose di stampo ortodosso-tradizionalista –, non risparmiando neanche la sua vita privata e matrimoniale.

[79] N. KAUCHTSCHISCHWILI, *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), p. 321.

[80] S.N. Bulgakov ricorda: «Riguardo all'aspetto scientifico di p. Pavel, sono stato sempre colpito dalla piena assimilazione dell'oggetto di ricerca lontana da ogni dilettantismo, e per ciò che riguarda l'ampiezza dei suoi interessi scientifici egli è una rara ed eccezionale personalità enciclopedica, la cui grandezza non possiamo nemmeno stabilire per mancanza di capacità equivalenti. Egli, più di ogni altro, fa ricordare le figure titaniche del Rinascimento: Leonardo da Vinci ed altri, forse anche Pascal, ma tra i russi soprattutto V.V. Bolotov. Riconoscevo in lui il matematico e il fisico, il teologo e il filologo, il filosofo, lo storico delle religioni, il poeta, il conoscitore e l'intenditore d'arte ed il profondo mistico»: S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, p. 128. L'interesse

«Pavel Florenskij è un uomo speciale, e può darsi che questo gli sia proprio. Io non sempre lo comprendo. Lo capisco per 1/2, forse per 3/4, *in ogni caso per 1/4 non lo capisco*» [81]. Ecco perché, più tardi, P. Evdokimov – parafrasando le parole di Bulgakov [82] – aveva scritto: «Per giudicare uno della grandezza di Florenskij, occorrerebbe avere il medesimo genio» [83].

Tuttavia, malgrado le difficoltà sin qui accennate, le prime ricerche venivano fatte e pubblicate. Tra le prime scintille accesesi all'orizzonte nello studio sistematico su Florenskij [84], sono apparse nel

interdisciplinare di Florenskij è mostrato ad esempio dalla sua lettera mandata ai familiari (11/13-V-1937) alcuni mesi prima della sua morte, nella quale si trova l'elenco dei lavori più rilevanti della sua vita: «Le mie opere: *Di matematica*: 1) Concetti matematici come la progettazione di elementi della filosofia (discontinuità, funzioni e così via); 2) La teoria dei quanti e la teoria del valore variabile delle funzioni; 3) Gli immaginari geometrici; 4) Individualità dei numeri (numero-forma); 5) Studio delle curve; 6) Metodo di studio della forma. *Di filosofia e storia della filosofia*: 1) Norme di culto delle origini della filosofia; 2) Fondamento del culto e dell'arte delle categorie; 3) Antinomie della ragione; 4) Studio storico-filosofico-linguistico della terminologia; 5) Fondamenti materiali dell'antroposizione; 6) Realtà di spazio e tempo. *Di studio delle belle arti*: 1) Metodo di descrizione e dotazione degli oggetti dell'arte antico russa (incisione, gioielli, pittura); 2) Caratteristiche delle opere d'arte, peculiarità dell'arte figurativa. *Di elettronica*: 1) Studio dei poli; 2) Metodo di studio dei materiali elettrici - principio della conduzione elettrica dei materiali; 3) Importanza delle strutture dei materiali elettrici; 4) Conduzione delle resine sintetiche; 5) Utilizzazione di diversi scarti per le plastiche; 6) Propagazione ed elaborazione di elementi di depolarizzazione; 7) Classificazione e standardizzazione di materiali, elementi e così via; 8) Studio dei minerali carbonici come un solo gruppo; 9) Studio di una serie di varietà montane; 10) Studio sistematico della mica e scoperta della sua struttura; 11) Studio dei terreni e del suolo. Iodio. Separatamente ci sono: il fenomeno fisico del gelo, lo sfruttamento delle alghe»: *PTL*, p. 177.

81 V.V. ROZANOV, *Uedinennoe...*, p. 650. Per i rapporti di Rozanov con Florenskij cf. J. IVASK, *Rozanov i o. Pavel Florenskij*, in *VRCHD* 42 (1956), pp. 22-26; P.V. PALIEVSKIJ, *Rozanov, Florenskij*, in *Literaturnaja učeba* 1 (1989), pp. 111-115.

82 «Per poter parlare di un genio, in quanto si tratta sempre di un *miracolo* della natura, occorre avere il medesimo genio, oppure, per lo meno, bisognerebbe avere la capacità di trasmettere la sua immagine immedesimandosi in lui»: S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik...*, p. 134.

83 P. EVDOKIMOV, *Cristo...*, Roma 1972, p. 177.

84 Non si dimentichi però, che già negli anni settanta il pensiero di Florenskij era diventato oggetto d'interesse delle ricerche di tesi di dottorato. Così, almeno per l'Italia, all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano è stata difesa la tesi di G. ACCARINI, *Pavel Florenskij e la filosofia dell'unitotalità* (non pubblicata), Milano 1974-75 e all'Istituto Orientale di Roma di C. ALTISSIMO, *Gli elementi tradizionali della contemplazione nell'interpretazione filosofico-teologica di Pavel Florenskij* (*Excerpta e Dissertatione ad Lauream*), Vicenza 1979.

1984 le monografie di due teologi cattolici. Una di M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin* (Würzburg) e l'altra di R. Slesinski, *Pavel Florenskij: A Metaphysics of Love* (New York). Esse sono apparse nel momento in cui Trubačev aveva costatato amaramente: «Anche se il nome di padre Pavel Florenskij è ovunque conosciuto attraverso le sue pubblicazioni e la stampa religiosa e laica, la sua biografia e la sua opera non sono state quasi studiate» [85]. In questo senso le due nuove monografie non erano che una giusta conferma del fatto che il patrimonio di Florenskij non solo non era dimenticato, ma che finalmente era diventato l'oggetto di un serio e profondo interesse degli studiosi.

Per quanto riguarda la scelta dei testi florenskijani presi in esame, Silberer e ancora di più Slesinski si sono occupati soprattutto della *Stolp* [86]. Comunque, già nello stesso periodo cominciano a nascere i primi lavori che, suscitati dalle nuove pubblicazioni degli scritti di Florenskij e dalle loro traduzioni in altre lingue, segnalano una svolta anche in questo campo: l'indagine del pensiero florenskijano inizia a non limitarsi più solo alla *Stolp*, ma si apre sempre

85 A. TRUBAČEV, *Svjaščennik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo...*, p. 2. La stessa cosa costata il teologo I. Sviridov nella tesi scritta al MDA nel 1980 (la sua prima parte venne pubblicata nel 1986): «Il pensiero religioso di padre Pavel Florenskij è esaminato tutt'altro che pienamente; non esiste neanche una monografia scritta con serietà sulla sua vita e sulla sua opera. Alla maggioranza dei lettori Florenskij è conosciuto solamente per un unico libro – "La colonna e il fondamento della verità"»: I. SVIRIDOV, *Gnoseologija...*, p. 265. Ovviamente, con questo problema dovevano scontrarsi in pieno le prime ricerche. Infatti, nell'introduzione alla parte biografica Silberer scrisse: «Fino ad oggi manca una completa biografia e perciò siamo costretti a seguire le disperse e sporadiche indicazioni che provengono da fonti non sempre affidabili. Il seguente schizzo biografico è perciò necessario per la comprensione dell'opera di Florenskij»: M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, p. 1. Secondo N. Kauchtschischwili, Silberer aveva risolto questo problema in modo eccellente: «Ritengo sia il grande merito di Silberer l'aver saputo sintetizzare, nella sua introduzione bio-bibliografica, le tappe principali della sua vita, colmando così una grave lacuna della letteratura precedente piuttosto episodica»: N. KAUCHTSCHISCHWILI, *La cultura...*, p. 322.

86 L'intenzione di esaminare *La colonna* aveva attirato anche altri interessati per il pensiero florenskijano di quel periodo, come per esempio G. ACCARINI, *La ricerca di una nuova via spirituale in Colonna e fondamento della verità di Pavel Florenskij*, in *Rivista di Filosofia neo-Scholastica* 67 (1975), pp. 726-737; F. MARXER, *Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky*, in *Istina* 25 (1980), pp. 212-236; H.J. RUPPERT, *Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburtstag von P. A. Florenskij*, in *Kerygma und Dogma* 28 (1982), pp. 179-214; M.G. VALENZIANO, *Florenskij. La luce della verità*, Roma 1986.

più anche agli altri scritti della sua ricca e originale attività filosofico-teologica. Recentemente, poi, abbiamo assistito a un altro passo importante della ricerca su Florenskij: la sua opera non interessa più soltanto gli studiosi di filosofia o teologia, ma comincia ad attirare l'attenzione anche degli esperti di linguistica, di slavistica, di storia dell'arte, di letteratura, di fisica, di matematica ecc., i quali, con l'aiuto dei metodi di ricerca propri delle loro scienze, rivelano nuovi orizzonti del pensiero florenskijano [87].

Uno dei frutti più recenti dell'attuale ricerca florenskijana è il saggio di N. Valentini, *La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità* (Bologna 1997), un'opera che testimonia il sempre crescente interesse per l'opera florenskijana che, dagli anni settanta (quando, nel 1974, è stata tradotta in italiano la prima grande opera di Florenskij: *La colonna e il fondamento della Verità*), caratterizza il mondo teologico e filosofico italiano [88]. Ciò che distingue questo saggio dagli altri scritti dedicati al pensiero di Florenskij è l'intenzione del suo autore di non occuparsi tanto di un aspetto specifico della filosofia o teologia florenskijana, ma di descrivere la dinamica e i percorsi originali della sua ermeneutica filosofico-religiosa.

Valentini effettua la sua ricerca esaminando in particolare tre aspetti: la gnoseologia di Florenskij, la sua filosofia estetica e la filosofia del linguaggio. Egli sottolinea che ognuno di questi ambiti del pensiero florenskijano, pur rivelando un suo tipico approccio originale e, quindi, anche degli itinerari ermeneutici diversificati, testimonia la presenza di un'unica prospettiva ermeneutica la quale, confrontata con quelle di M. Heidegger, H.G. Gadamer, P. Ricoeur e I. Mancini, si riconosce per la sua fondazione trinitaria. Tale prospettiva assicura «un'interezza teoretica e spirituale ad un pensiero oggettivamente complesso, di rara profondità speculativa e potenza pneumatofora». Valentini conclude: «Padre Pavel, aprendoci alla grazia nell'amore fino all'*omousía* trinitaria ci pare come un raggio luminoso in un tempo inospitale come il nostro, in cui sembrano infittirsi le ombre del nichilismo, del fraintendimento e della dissimiglianza» [89].

Concludendo, si può costatare che la ricerca su Florenskij ha un carattere di sviluppo progressivo, anche se bisogna riconoscere che si è ancora agli inizi [90], sia per quanto riguarda l'attività di ricerca (gli studiosi o conoscitori di Florenskij sono ancora sempre un «fiore raro»), sia per quanto riguarda l'attività editoriale [91]. Tuttavia, in questi ultimi anni siamo testimoni di alcuni importanti avvenimenti, tra cui, la fondazione di due organi per lo studio, la tutela e il restauro del ricco patrimonio dell'opera florenskijana: *L'archivio del sacerdote Pavel Florenskij* e *La commissione per il patrimonio di P.A.*

87 Uno dei primi saggi dedicati al sistema filosofico-matematico di Florenskij è stato scritto da S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa*, in *Novoe v žizni, nauke, technike*, coll. *Filosofija* 2 (1989), Moskva 1989. Nel 1990 è stato pubblicato uno studio sulla concezione dell'arte di Florenskij legata alla sua *Weltanschauung* religiosa, di cui l'autore è lo storico d'arte V.V. BYČKOV, *Estetičeskij lik bytija (Umozrenija Pavla Florenskogo)*, in *Novoe v žizni, nauke, technike*, coll. *Estetika* 6 (1990), Moskva 1990. Un altro dei primi studi dedicati all'estetica florenskijana è quello di I.L. GALINSKAJA, *Estetičeskie vozzrenija P.A. Florenskogo (Naučno-analitičeskij obzor)*, Moskva 1991.

88 Non a caso, *La sapienza dell'amore* valorizza e legge con molta attenzione gli studi florenskijani ormai esistenti in lingua italiana (tra i quali soprattutto quelli di N. Kauchtschischwili, pioniere della ricerca florenskijana in Italia), non omettendo di nominare quasi nessuno degli stimolanti riferimenti a Florenskij – anche se solo accennati – nelle opere di alcuni filosofi e teologi italiani (M. Cacciari, P. Coda, F. Tomatis, ecc.).

89 N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore*..., p. 317.

90 Questo vale in modo particolare per l'ambito russo, per il quale sono ancora sempre attuali le parole del nipote di Florenskij, P.V. Florenskij il quale nel 1989 aveva costatato: «il principale patrimonio filosofico e teologico di Florenskij, è stato poco assimilato. Ciò è comprensibile: la filosofia e la teologia venivano fisicamente annientate, ed anziché la filosofia si coltivava l'antifilosofia. Ora comincia a ristabilirsi il legame con le radici, che rappresenta l'inizio di uno sviluppo organico dal passato al futuro, ed è per questo che cresce l'interesse per i lavori di Florenskij. E siccome ancora non tutto è stato pubblicato, il culmine dell'interesse nei loro confronti ancora non è stato raggiunto. C'è ancora molto da rielaborare e riesaminare»: P.V. FLORENSKIJ, *Pavel Florenskij: real'nosti i simbol*.., p. 53. Cf. M. HAGEMEISTER, *Pavel Florenskij: Zu neuen Ausgaben*..., p. 50.

91 Tra le pubblicazioni più importanti già edite: P.A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny* (vol. I, 1-2, Moskva 1990), l'edizione facsimile della prima pubblicazione nel 1914. Assieme ad essa è uscita l'opera, *U vodorazdelov mysli* (vol. II, Moskva 1990). Due anni dopo è comparsa la sua seconda parte: P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli. «Čerty konkretnoj metafiziki»*, vol. 2 (in *Simvol* 28 [1992], pp. 125-216). Un anno dopo è apparso l'opuscolo: *Analiz prostranstvennosti i vremeni v chudožestvenno-izobrazitel'nych proizvedenijach* (Moskva 1993). Recentemente è stata fatta un'edizione critica del libro *Ikonostas* (Moskva 1994) e i tre volumi del progetto *Sočinenija v četyrech tomach* (Moskva 1994 e 1996) curato da A.S. Trubačev, P.V. Florenskij e M.S. Trubačeva, che raccolgono i sessanta saggi di Florenskij, tra i quali alcuni inediti.

Florenskij. I due organi, composti da alcuni studiosi russi (filosofi, esperti della storia dell'arte, della letteratura, ecc.), si occupano dell'elaborazione dei materiali d'archivio, in modo particolare degli scritti inediti di Florenskij e della sua ricca corrispondenza. Uno dei compiti primari di questa iniziativa è quello di curare un'edizione critica delle opere complete di Florenskij [92].

3. Le riflessioni di Florenskij sulla sua opera

Alla luce di ciò che fino ad ora è stato detto emerge con chiarezza che la questione-chiave della ricerca florenskijana è, e ancora per molto tempo rimarrà, quella riguardante l'interpretazione dell'opera e del pensiero di Florenskij. Sullo sfondo di questa costatazione, vogliamo prestare attenzione a ciò che il Nostro, cosciente della *crux interpretum*, ha scritto in varie occasioni intorno alla sua opera e al suo pensiero, volendo risparmiare ai suoi lettori le difficoltà interpretative.

Innanzitutto, è interessante osservare che Florenskij vede nella sua opera non solo il frutto delle sue capacità e qualità personali, ma anche l'insieme dell'esistenza e dell'esperienza dei suoi famigliari, al punto di riconoscersi come il portatore o l'espressione di quelli che egli definisce i tratti tipici della famiglia Florenskij [93]. Uno di essi è lo spirito di *pionierismo*. Secondo padre Pavel, la coscienza di essere un *pioniere* era da sempre nel sangue dei suoi antenati, il che è testimoniato dalla loro attività scientifica. In questo senso anche lui

[92] Con il libro, P.A. Florenskij, *Imena*, Kostroma 1993 (cf. *Dagli editori*, pp. 7-8) curato dall'*Archivio del sacerdote Pavel Florenskij* (A. Trubačev, S.L. Kravec), è stato annunciato un nuovo progetto di pubblicazione critica delle *Opere complete di Florenskij* in 15 volumi. Ma poiché si presuppone un tempo assai lungo per poter realizzare l'edizione completa, l'*Archivio* si occuperà della cura dei singoli lavori florenskijani che faranno parte di un'altra collana: *Piccola raccolta delle opere*, della quale gli *Imena* sono già il primo volume.

[93] Florenskij era profondamente convinto dell'esistenza di un legame reciproco tra ogni stirpe umana e la persona che ne fa parte. In questo senso egli constatò: «Evidentemente, per ogni stirpe esiste una propria legge alla quale non puoi sfuggire. Ne ho riflettuto tante volte, ma nell'esperienza personale ti capita di incontrare la conferma di questa regola, e così involontariamente cominci a rifletterci di nuovo»: *ISP*, p. 418.

avrebbe dovuto avere il destino di chi s'impegna a lavorare in prima linea con una sete inestinguibile di ricerca e con la volontà di non lasciarsi mai scoraggiare dalle incomprensioni o dagli insuccessi nel cammino verso la scoperta dei «nuovi mondi» [94]. Ciò non poteva non rispecchiarsi nello «stile pionieristico» del suo pensare, caratterizzato dal rifiuto delle ripetizioni pedestri e acritiche degli schemi, dei concetti e delle idee «classiche» e «ufficiali», e dalla forte attrazione per l'originalità e novità degli orizzonti sconosciuti [95].

Un altro tratto florenskijano è la *concretezza del pensiero*. Secondo Florenskij, l'attività scientifica dei suoi antenati non era mai formale, teorica, ma scaturiva sempre da un'esperienza concreta, da un contatto vitale con la realtà [96] e quindi anche la sua opera era destinata a seguire tale direzione [97].

C'è poi un altro tratto che il Nostro definì «destino singolare» dei Florenskij: quello di tracciare le prime linee senza arrivare a

[94] «I Florenskij si presentavano sempre come innovatori, iniziatori di correnti e di orientamenti: scoprivano nuovi campi di ricerca e di istruzione, ideavano nuovi punti di vista e nuovi metodi di accostamento all'oggetto»: *ibid.*, p. 413. «La nostra natura ereditaria è tale che noi possiamo lavorare con successo soltanto là dove bisogna lavorare in modo creativo e pionieristico. Tutti i miei antenati, per rami diretti o laterali, furono dei pionieri»: *ibid.*, p. 430.

[95] Riguardo all'originalità di Florenskij, il filosofo A.F. Losev ricorda: «Padre Pavel amava essere originale. È così era»: J.A. Rostovcev - P.V. Florenskij, *P.A. Florenskij...*, p. 24.

[96] Ne scrive tra l'altro nella lettera dal lager alla moglie a proposito dell'educazione del figlio Michail: «(...) il nostro pensiero non è astratto ma concreto, si basa sull'osservazione e sull'esperienza diretta. Mika deve arricchirsi delle impressioni della natura e della sua vita, senza le quali il suo studio libresco non andrà avanti con successo. Ripeto, l'accademismo e il formalismo non sono propri del nostro pensiero»: *ISP*, p. 430; cf. *Vospominan'ja*, p. 157.

[97] Il pensatore lo sottolinea nella lettera alla madre (23/25.4.1936) dal lager: «Tu mi scrivi che non partecipo agli studi contemporanei di fisica. Ebbene è così, ma non solo perché non sto a Mosca. Lo spirito contemporaneo della fisica, con la sua estrema astrazione dal fenomeno concreto e con la sua sostituzione dell'immagine fisica con le formule analitiche, mi è estraneo. (...) La fisica del futuro deve andare per strade diverse – quelle dell'immagine concreta. (...) No, a Mosca non accetterei di partecipare ai lavori, alle ricerche contemporanee di fisica, ma mi interesserei di cosmofisica, delle origini generali della strutturazione della materia, però così come essa esiste nell'esperienza reale e non come loro la costruiscono astrattamente da presupposi formali. Più vicino alla realtà, più vicino alla vita del mondo – ecco qual è il mio orientamento»: *PIS*, p. 53.

completarle in un'opera compiuta [98]. In questo senso, egli era convinto che questo stesso destino avrebbe marcato anche l'opera della sua vita [99].

Prescindendo dai «tratti florenskijani», il volto autentico della sua opera viene svelato da un'altra costatazione di Florenskij stesso: in essa non bisogna cercare l'*esprit de système* [100]. Perché essa non è un'esposizione sistematica, ma piuttosto l'espressione di intuizioni che sbocciavano all'improvviso nella trattazione dei diversi temi, i quali venivano sviluppati spesso senza arrivare a una risposta definitiva. Ciò non significa che essa debba venire considerata una «creazione caotica». Florenskij invita a intravedere nella sua opera un ordine, anche se del tutto insolito, che congiunge tutti i temi nell'ar-

[98] «Ancora riguardo ai Florinskij – Florenskij. Tutti loro (generalmente parlando) erano pieni di iniziativa, ingegnosi, intraprendenti, hanno aperto piccoli o grandi, ma sempre nuovi campi di pensiero. Ma essi avevano un destino strano: mai nessuno di loro ha raccolto la messe dai campi da lui seminati e, o ha lasciato la vita, o il suo lavoro si è allontanato da lui, ed altri hanno usufruito della messe, oppure ancora nessuno ne ha usufruito affatto, ed essa si è deteriorata, almeno per questa sua stagione. (...) Così nella nostra stirpe tutte le generazioni hanno sognato soltanto una cosa: sperimentare, anche se solo verso la vecchiaia, il silenzio, occupandosi del piccolo giardinetto – però nessuno ci è riuscito»: *ISP*, pp. 414-415. In un'altra lettera egli scrisse: «Nei vari settori [i Florenskij] aprivano nuove strade, ma avendo aperto questi percorsi essi non ne avevano mai usufruito, così come non li avevano percorsi fino in fondo»: *ibid.*, p. 419.

[99] Lo confessa alcuni mesi prima della sua morte (11.5.1937): «Perché nella mia vita è stato sempre così – una volta che mi sono impadronito di un argomento, mi tocca abbandonarlo per cause che non dipendono da me ed iniziarne uno nuovo da zero, per tracciarne il cammino che non posso percorrere. Probabilmente, in ciò ci sarà un significato profondo, se si ripete per tutta la vita – l'esperienza del disinteresse, ma tutto questo è faticoso. Se mi fossi preparato a vivere ancora per cento anni, allora soltanto questa sorte di tutte le mie fatiche sarebbe utile, ma per la brevità della mia vita essa può essere unicamente mezzo di redenzione, ma è inutile. D'altronde, nel Corano si dice: "All'uomo non accade nulla che non sia scritto nei cieli". È evidente, che di me è scritto che debba essere per sempre un pioniere, e niente di più. E a ciò bisogna rassegnarsi»: *ibid.*, p. 438.

[100] Nell'introduzione al libro *U vodorazdelov mysli* egli scrisse: «Il lettore non ci troverà nessun *système* e neanche si ponga domande su di esso; per coloro che considerano lo spirito del sistema più caro del pensiero stesso, sarà meglio mettere il libro immediatamente da parte»: *PUIS*, pp. 27-28. Tale costatazione è sicuramente emblematica per tutta l'opera florenskijana in quanto, dichiarandosi d'accordo con W.H. Wackenroder, Florenskij era convinto di una cosa: «Chi crede a qualsiasi sistema ha scacciato l'amore dal proprio cuore!», e aggiunge: «*Aberglaube ist besser, als Systemglaube*»: *ibid.*, 28. Intanto, come ne scrisse non poche volte l'autore stesso, la «non-sistematicità» fu uno dei tratti tipici del suo pensiero: «Il mio pensiero non scorreva sistematicamente, ma sempre mi agitava e stupiva»: *Vospominan'ja*, p. 157.

monia tipica delle variazioni, delle consonanze o dei ritornelli musicali: il *ritmo*. La «non-sistematicità» della sua opera, in realtà, è l'espressione della «sistematicità ritmica» del suo pensiero che si esprime in un'«unità interiore» che supera quella fatta secondo un semplice «schema logico» [101]. Ciò spiega come mai le trattazioni sui singoli temi si completino l'una l'altra in un unico «tessuto di pensiero», in «un unico corpo»: tutto, infatti, vibra di un unico «ritmo» che sta all'origine di ogni nuovo tema. Ecco perché tutti i temi, che vengono scelti e trattati, sembrano essere intimamente collegati l'uno con l'altro:

> «Come il rumore di una lontana risacca, così risuona all'autore l'unità ritmica della sua opera. I temi se ne vanno e poi ritornano e di nuovo se ne vanno e di nuovo ritornano; e ciò accade sempre di nuovo: essi ritornano ogni volta rinforzati ed arricchiti, ogni volta si riempiono del succo di vita. (...) I temi scorrono l'uno dietro l'altro, si raggiungono l'un l'altro, si respingono l'un l'altro, per poi, dopo aver cessato di echeggiare, cedere il posto a *nuovi* temi. Ma nei nuovi risuonano i vecchi, pur già da tempo passati. Essi nascono e si sviluppano in una maniera mai udita, intrecciandosi tra di loro fino ad assomigliare ai tessuti di un organismo che sono eterogenei, ma che formano un unico corpo. È in questo modo dialettico che i temi rivelano i loro legami di reciprocità testimoniando di essere frutto di un'unica percezione originaria. Così, nell'insieme dell'opera, tutti i temi si trovano, in una o nell'altra maniera, legati tra di loro. Questa è l'espressione della responsabilità collettiva: il palpitare ritmico di temi che si compenetrano reciprocamente l'un l'altro» [102].

[101] Facendo il paragone tra l'unità di un'opera sistematica e l'unità organica della propria opera, Florenskij scrisse: «Ma là dove non vi è schema di unità logica, si può manifestare un'*altra* unità, di gran lunga più legata, in modo più vitale, più profonda del piano liscio, superficialmente sovrapposto, e che con il suo splendore maschera lo squallore del disordine interiore e delle idee sparse»: *PUIS*, p. 29.

[102] *Ibid.*, pp. 29-30. Florenskij, per illustrare meglio tale carattere ritmico della sua opera, usa diverse immagini. Così, per esempio, la sua opera viene paragonata alla «sinarchia»: sebbene il ritmo del pensiero di tutte le sue componenti sia multiforme e complesso per la pluralità dei metodi, negli scritti si sente lo stesso respiro. Oppure, essa viene paragonata al «canto nazionale russo» conosciuto per la sua eterofonia, nella quale l'unità delle voci libere viene raggiunta non con l'aiuto di una cornice esterna, ma attraverso la

Ma c'è un altro tratto dell'opera florenskiajna sul quale il nostro Autore attira l'attenzione quando parla di un «genere particolare» di opere scritte, da lui chiamato la *lekcija*, che doveva caratterizzare tutti i suoi saggi o, meglio, doveva esserne l'anima.

Si tratta – spiega Florenskij, aiutandosi con il linguaggio delle analogie – di «un genere particolare di carattere *didattico*, ossia scolastico» [103], che esprime un rapporto del tutto speciale tra il docente e il proprio uditorio, un rapporto totalmente diverso da una lezione di tipo manualistico. La *lekcija* non è uno studio «meccanicamente» impostato secondo un piano già prestabilito, e neanche un monologo del docente che, nella sua esposizione, segue questa o quell'altra formula astratta. Essa è piuttosto come un organismo che cerca di formare le sue parti lasciandosi guidare dalle esigenze che si presentano lungo il loro sviluppo. In altri termini, la *lekcija* è *un dialogo*, una conversazione di persone spiritualmente vicine tra di loro. Si potrebbe descrivere come una passeggiata o un'escursione – fatta dal docente assieme agli studenti [104] – durante la quale si procede verso un punto d'arrivo finale o, meglio, si segue un determinato percorso, senza però la necessità di doverlo raggiungere. Perché quello che conta non è l'arrivo ma il fatto stesso dell'andare, del passeggiare e del respirare l'aria pura – facendolo insieme [105].

mutua concordia dei cantanti capaci di contribuire con le loro improvvisazioni a comporre un'unica armonia del canto. Un'altra immagine: essa viene paragonata alla «compagnia degli amici», dove ciascuno discute con gli altri mantenendo allo stesso tempo il dialogo dell'insegnamento reciproco su un unico obiettivo d'interesse. Cf. *ibid.*, p. 30.

103 Cf. *LIL*, p. 62.

104 «La *lekcija*, non è un viaggio in un tram elettrico, che infallibilmente ci porta avanti lungo rotaie già precostituite e che reca più velocemente alla meta, ma è una passeggiata a piedi, una gita – che, infatti, ha un determinato punto d'arrivo o, meglio, una determinata direzione generale di cammino, ma non ha l'esigenza di arrivare e soltanto di arrivare alla meta, e, con ciò, lungo una determinata strada»: *ibid.*, p. 63.

105 Descrivendo il passeggiare, Florenskij rivela molto dell'originale carattere didattico della *lekcija* – tipico della sua opera: «Per chi cammina è importante andare, e non soltanto arrivare, ed egli non procede con passo frettoloso. Se si interessa a qualche pietra, albero o farfalla, egli si ferma per osservarli più da vicino e più attentamente. Qualche volta egli si guarda indietro, contemplando i paesaggi, o (accade anche questo!) egli torna sui propri passi, essendosi ricordato di non aver guardato abbastanza qualcosa di edificante. Le strade laterali, persino la totale mancanza di strade praticabili di un bosco fitto lo attraggono con la loro romantica misteriosità. In una parola, egli passeggia per respirare aria pulita e per passare qualche tempo a contemplare, e non per raggiungere più in fretta possibile, ansante ed impolverato, la meta stabilita del viaggio»: *ibid.*, p. 63.

Dal punto di vista didattico, la *lekcija* rappresenta l'esperienza di un'immediata *vita scientifica*, nel senso che si tratta di una *riflessione* collettiva (sugli oggetti studiati), fatta dal docente assieme agli studenti. Essa, quindi, non ha niente a che fare con un tipo di insegnamento basato sulla ripetizione delle formule stereotipate sempre pronte ad essere riportate dalle riserve di erudizione teorica [106], e neanche con una semplice trasmissione enciclopedistica delle verità scientifiche già acquisite e depositate. Con la *lekcija* si realizza in prima persona l'iniziazione degli studenti all'attività scientifica attraverso l'esperienza dell'insegnamento sperimentale dei metodi di lavoro. Tutto questo per un scopo preciso: affinché gli allievi stessi possano imparare come trovare anche da soli la *verità scientifica*. La verità, in fondo, è l'obiettivo primario della *lekcija*. Anche per questo l'insegnamento non può che essere dinamico, in quanto essa è ἐνέργεια, la dinamica di vita inarrestabile e la realtà viva, che si oppone al congelato ἔργον, in cui viene fossilizzato lo slancio dell'autentica creatività [107].

Ovviamente, da tutto ciò scaturiscono alcune caratteristiche tipiche della *lekcija*. Una di esse è l'attenzione per i dettagli, nel senso che l'oggetto di ricerca viene studiato non tanto in «modo generale», partendo da uno schema definito indipendentemente da esso, ma nell'ottica della sua vitale individualità. L'esame dei particolari, comunque, non si stacca dal filo conduttore dell'intera esposizione. Ciò spiega – e questa è un'altra delle caratteristiche della *lekcija* – come in essa tutto sia collegato nello stesso modo di un organismo dove ogni parte partecipa ad un'unica vita dell'insieme [108].

Un altro tratto tipico della *lekcija* dipende dal suo compito specifico, per cui essa «non dev'essere un *insegnamento* solamente dei fatti, delle generalizzazioni o delle teorie, ma deve *impratichire* al

106 *Ibid.*, p. 64.

107 Alla domanda che cosa è la verità scientifica, egli risponde: «Essa non è forse un vento sempre in movimento? Non è l'onda che sguscia dalla risacca senza posa? Non è un processo incessante? In una parola, essa non è un'azione viva, ἐνέργεια, contrariamente a una cosa impietrita, ἔργον? Ma oltre a ciò, se la faccenda si limitasse esclusivamente all'esposizione di "verità" pronte, allora la *lekcija* diventerebbe assurda ed inutile»: *ibid.*, p. 64.

108 Cf. *ibid.*, p. 65.

lavoro, creare il gusto per la scientificità, trasmettere l'"innesto", essere il lievito dell'attività intellettuale» [109]. In altre parole, la *lekcija* deve essere *il principio di fermentazione interiore* dell'ascoltatore. Questo significa che essa rappresenta più di un semplice nutrimento intellettuale della lettura di un'enciclopedia, di un dizionario o di un notiziario. Essa è in grado di condurre l'interiorità dell'ascoltatore a uno stadio di fermentazione, nel senso che egli viene «contagiato» a sviluppare in sé il *gusto per il concreto*. Durante la *lekcija* lo studente impara ad accettare e anzi ad amare con venerazione il *concreto*, impara a riscoprire nell'oggetto di ricerca la *fonte originaria*, qualunque essa sia: una pietra o un vegetale, un simbolo religioso o un monumento di letteratura. Secondo Florenskij, «tale *gioia del concreto*, ossia tale *realismo* è rappresentato, in maniera negativa, da un'insoddisfazione interiore (non formale) davanti a un qualsiasi giudizio intermedio sull'oggetto» [110]. Al contrario, in maniera positiva, essa si esprime nel desiderio di vedere con i propri occhi e di toccare con le proprie mani la fonte originaria, cosa che non succede mai nella «dossografia scientifica», abituata a copiare le opinioni altrui [111].

La riflessione di Florenskij sulla *lekcija* costituisce una chiara illustrazione del «genere letterario» dei suoi scritti, delle loro caratteristiche e dei loro principi didattici e metodologici. In questo senso, lo schema «docente-alunno-verità scientifica» è una proiezione più specifica del paradigma metodologico generale tipico dell'opera di Florenskij, nella quale si può sempre notare la presenza dei tre elementi reciprocamente dialoganti: l'autore, il lettore e la ricerca della verità.

In questo modo, Florenskij ha voluto mettere in evidenza quella caratteristica che – secondo lui – è connaturale al suo pensiero e, di conseguenza, anche alla sua opera: la *dialettica*. «Il pensiero di Pavel è *dialettico*» [112] – scrive Florenskij di se stesso. La dialettica, infatti, non è nient'altro che *la fedeltà alla realtà concreta*. Quindi, un

[109] *Ibid.*
[110] *Ibid.*
[111] Cf. *ibid.*, p. 66.
[112] Cf. *IM*, pp. 235-236.

«pensiero dialettico» è quello che scaturisce dalla «realtà viva» [113], caratterizzata spesso non solo dalle diversità, ma anche dalle contraddizioni, e in questo si distingue da quello «scolastico» (razionalizzante, analitico o classificante). Per il fatto di essere ancorato direttamente alla «vita» – a una realtà, cioè, che continua sempre ad «accadere» – lo si potrebbe chiamare anche un «pensiero in crescita», un «pensiero vivo», un pensiero insomma plasmatosi nel dialogo e, contemporaneamente, a contatto con la realtà [114].

Florenskij era affascinato dalla *dialettica* riconoscendo in essa innanzitutto l'invito a quel certo «modo di pensare» al quale invitava già Platone, quando, parlando nella sua *Lettera settima* della conoscenza filosofica, scriveva:

> «(...) bisogna mostrare che cosa sia la filosofia nel suo complesso, quale sia la sua caratteristica, di quanti elementi si componga e quanta fatica implichi. Allora chi ascolta, se è veramente filosofo, cioè idoneo alla filosofia e degno di essa, perché dotato di natura divina, pensa che quella di cui sente parlare sia una via meravigliosa, da imboccare immediatamente, perché non potrebbe vivere facendo altro. Quindi, unendo i propri sforzi a quelli di colui che gli indica la via, non si dà pace prima di aver acquisito completamente il suo fine, o prima di aver raggiunto tanta forza da essere in grado, da solo, senza nessuno che lo guidi, di procedere su quella strada» (340c-d).
> «In effetti la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo un lungo essere insieme in dialogo (συνουσία) su questi temi, e dopo una comunanza di vita (συζῆν = vivere insieme), improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (341c-d) [115].

[113] Cf. *IM*, pp. 235-236, 242.
[114] Cf. *VS*, p. 823.
[115] Ci siamo serviti della traduzione riportata da P. Coda nel suo *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997, p. 15 (che riporta, con alcune correzioni per essere più aderente all'originale, la traduzione offerta in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di G. REALE, Milano 1991, pp. 1819-1820), anche per mettere in evidenza la sorprendente sintonia tra l'interpretazione della *Lettera settima* di quest'autore – compiuta in riferimento al ripensamento dell'epistemologia teologica (ciò che in realtà

Florenskij riconosceva nella dialettica la forma a lui tipica di esprimersi e, perciò, anche la forma letteraria della quale intendeva rivestire le sue idee e intuizioni, quasi per attenersi all'antica regola dell'«arte dialettica dell'oralità» che – secondo Platone – è l'unica ad assicurare che il seme di un pensiero rimanga immortale, capace di portare, anche un domani, «frutti effettivi» nell'anima del lettore (cf. *Fedro*, 274b-278e).

Concludendo, si può dire che gli scritti di Florenskij sono davvero l'espressione o la testimonianza dell'insieme di tutta la sua personalità: delle sue straordinarie doti, della sua formazione intellettuale, delle sue convinzioni umane e spirituali, del suo interesse per alcuni temi filosofici o teologici preferiti, ma anche delle sue vicende e ricerche personali. Per questo ogni suo scritto si potrebbe paragonare a un organo in cui pulsa la stessa vita del corpo. Perché «ogni libro è parte dell'anima del suo autore oppure, per lo meno, *dovrebbe esserlo*. Esso, infatti, sebbene dissezionato con grande premurosità, contiene migliaia di nervi, tutti ancora vivi, e vasi sanguigni, che collegano quello che è stato già pronunciato con ciò che è rimasto ancora non detto. Per un autore è sempre penoso se un organo della sua anima viene accolto come un'unità indipendente o, ancora peggio, se viene contrapposto agli altri organi, senza i quali neppure in esso stesso ci può essere vita» [116].

A questo punto, però, occorre chiederci: quale è la via giusta che bisogna imboccare per avvicinarsi al pensiero e all'opera florenskijani?

La risposta ce la suggerisce padre Pavel stesso quando, citando P. Claudel, scrive: «Oh, grammatico! Nelle mie poesie non cercare le strade, cerca i loro punti centrali» [117]. Per dirla con le parole di M. Vološin: «alla fine di tutte le strade divampa improvvisamente un

sta a cuore a Coda è la ricerca di un metodo più consono al messaggio della rivelazione cristiana, una ricerca che valorizza la categoria di «esperienza di Dio» compresa in chiave comunitara, cf. *Mt* 18, 20) – con le intuizioni di Florenskij condensate, appunto, nella sua idea di *lekcija*.

116 *VS*, p. 817.

117 *PUIS*, p. 31.

unico sole, cosicché esse alla coscienza accecata sembrano essere non più strade, ma raggi di fuoco in mezzo ad esse» [118].

Anche per quanto riguarda l'opera di Florenskij si tratta di trovare i *punti centrali* immedesimandosi con l'*esperienza della sua vita*. Perché – come confesserà più tardi egli stesso – ogni parola della sua opera non è altro che una rivelazione del vissuto e una formulazione dello sperimentato in prima persona [119].

118 *Ibid.*, p. 31.

119 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 212-213. Prima di continuare vogliamo aggiungere una piccola nota metodologica riguardante la nostra traduzione degli scritti di Florenskij che, per essere più aderente all'originale, cercherà di rispettare con fedeltà – pur attenendoci almeno in parte alle traduzioni che ci vengono offerte in lingua italiana – il modo di scrivere del nostro Autore. Un modo che, come è stato ultimamente sottolineato da A. Trubačev, si basa su una cosciente scelta metodologica di Florenskij di esprimere il suo pensiero ricorrendo alle regole da lui personalizzate di interpunzione e al suo modo di far emergere le idee-chiave del suo discorso evidenziando le parole-chiave nel testo (un frequente uso del corsivo, del grassetto, ecc.). Cf. A. TRUBAČEV, *Antropodicea svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *ÜVM-1*, pp. 366-368. Si nota in particolare che i testi florenskijani conoscono un preciso uso del maiuscolo e minuscolo (cf. la Verità e la verità) come anche un frequente uso «heideggeriano» del trattino (per es. *edino-suščie* [uni-sostanzialità]) a volte legato alla composizione di nuove parole (*edino-suščnyj* [uni-sostanziale] e *podobo-suščnyj* [simili-sostanziale]: *Stolp* [II], p. 91; cf. a questo proposito V.V. IVANOV, *P.A. Florenskij i problema jazyka*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI [edd.], *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, p. 230). È evidente che tale scelta metodologica rappresenta il modo con il quale il nostro Autore ha cercato di rendere più espressivo il suo linguaggio facendolo veicolo del suo pensiero filosofico. Per quanto riguarda la S. Scrittura citata nei testi di Florenskij, anche in questo caso la nostra traduzione rispetterà il testo russo.

Capitolo 1
Il dramma dell'esperienza dei «due mondi»

Introduzione

Il concetto di esperienza è indubbiamente uno dei concetti-chiave del pensiero di Florenskij, in quanto ogni sua attività filosofica, teologica o scientifica nasceva dall'incontro/dialogo personale con la realtà viva e concreta. Si può anzi dire che le sue esperienze di vita rappresentano i luoghi originari di nascita di quelle intuizioni ed ispirazioni originali di pensiero, dalle quali, come da un seme, è cresciuto l'albero di tutta la sua opera. «La vita» – scriverà nella *Stolp* – «è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere *tutta* la pienezza della vita. Il che significa che nessuna formula può sostituire la vita *stessa* nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo ad ogni momento e in ogni luogo»[1].

Bisogna, però, subito ricordare che nella vita di Florenskij occupano un posto del tutto speciale soprattutto le esperienze vissute nell'età dell'infanzia e della giovinezza. Perché? Perché attraverso le esperienze di quell'età venivano poste – almeno a livello di intuizioni – le prime fondamenta dei concetti e dei contenuti costitutivi del suo pensiero originale e, di conseguenza, si formava il vero *Urgrund* della sua futura opera filosofica, teologica e scientifica[2]. Ciò viene confermato da Florenskij stesso quando, riflettendo sulla sua opera, scrive:

[1] *Stolp* (I), p. 146 (194). Sul ruolo dell'esperienza nell'opera di Florenskij si veda il recente saggio di V.P. Vizgin, *Opyt v tvorčestve Pavla Florenskogo (k sporam o svoeobrazii russkoj filosofskoj tradicii)*, in D.Ju. Vasil'ev (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'*..., pp. 228-248.

[2] Cf. M. Silberer, *Die Trinitätsidee*..., p. 6.

«Per quanto riguarda me, almeno, posso dire che tutta la vita successiva non mi ha svelato niente di nuovo. (...) Tutta la conoscenza di vita si era già preformata in un'esperienza molto precoce cosicché, quando la conoscenza ha illuminato quest'esperienza, essa l'ha trovata già pienamente plasmata, germogliata, piena di vita e solamente in attesa delle condizioni favorevoli per sbocciare»[3]. «Le mie posteriori convinzioni religioso-filosofiche non provengono dai libri di filosofia che, salvo eccezioni, leggevo sempre poco e per di più sempre malvolentieri, ma dalle osservazioni dell'infanzia»[4].

Lo stesso fatto è stato spiegato con altre parole:

«(...) già in tenera età si erano formati nella mia mente le categorie del conoscere e i concetti fondamentali della filosofia. Successivamente la riflessione posteriore durante lo studio della filosofia non solo non li ha rafforzati e approfonditi ma, al contrario, dapprima li ha scossi e oscurati senza offrire niente in cambio, se non un senso di amarezza. Però, a poco a poco, riflettendo sui concetti di base della visione del mondo e studiandoli dal punto di vista logico e storico, mi sono rimesso su un suolo solido, e quando mi sono guardato intorno è risultato che quel suolo solido era lo stesso su cui stavo nella prima infanzia: dopo un vagabondaggio mentale alla fine mi sono ritrovato al punto di partenza. In effetti, non avevo conosciuto niente di nuovo ma mi ero solamente "ricordato" – sì, ricordato – di quei fondamenti della mia persona che si erano formati durante l'infanzia stessa, ossia, per dirla più correttamente, che erano il germe iniziale di tutte le crescite spirituali, cominciando dai primi barlumi della conoscenza»[5].

[3] *Vospominan'ja*, p. 74. L'importanza dell'infanzia per il pensiero e l'opera di Florenskij viene ribadita anche in una delle sue lettere scritte dal lager (23/25.4.1936): «Sto ricordando la mia infanzia e vedo come sono istupidito da quel tempo e come insomma sono istupidito gradualmente. Ogni passo nella vita è un passo indietro. Forse andando verso la vecchiaia, ma ormai avanzata, sarà possibile ritornare all'infanzia»: *PIS*, p. 52.

[4] *Vospominan'ja*, p. 99.

[5] *Ibid.*, p. 153.

E dunque:

«Se gli allievi e i seguaci capissero a che cosa, in fin dei conti, sono ancorate le teorie dei maestri, a quali infantili intuizioni irrazionali, essi smetterebbero di *jurare in verba magistri* e invece cercherebbero di cogliere più profondamente il bambino geniale nascosto nella personalità di questi maestri»[6].

La serietà di queste affermazioni di padre Pavel viene confermata in modo particolare da due fatti. Innanzitutto, dal fatto che egli, dal 1916 fino al 1925, e quindi in un periodo non facile della sua vita a causa delle minacce e crescenti oppressioni da parte del regime socialista, cercò di ricostruire in maniera tutta originale, e con colori vivissimi e tratti dettagliati, il quadro della sua infanzia e giovinezza: il frutto di ciò sono i già menzionati *Vospominan'ja*. Un'altra conferma la offrono le lettere scritte dal lager ai propri famigliari, nelle quali Florenskij, ben cosciente della sua difficile situazione, sembra fare un resoconto finale della sua vita. Esse contengono una sorprendente moltitudine di richiami alle varie esperienze della sua infanzia che, spesso, vengono raccontate fino negli ultimi dettagli, facendo così intuire la straordinaria importanza di questo periodo di vita.

Ovviamente non bisogna pensare che queste esperienze vengano raccontate solo per pura nostalgia o per far ricordare ai propri famigliari, in particolare ai figli che hanno perso il contatto con il loro amatissimo padre, alcuni episodi a lui cari della sua vita. I racconti di Florenskij, seguono un'intenzione ben precisa: da una parte, presentare le idee-chiave della sua *Weltanschauung*, dall'altra, presentare la genesi, fino a farne conoscere gli «impulsi primordiali», di quelle sue originali intuizioni che hanno influito sull'orientamento e sullo sviluppo del suo futuro pensiero[7]. Non bisogna interrogarsi sul

[6] *Ibid.*, p. 51.

[7] «Sì, guardando indietro, io, come anche tutti gli altri, non solo vedo i singoli episodi della vita, sparsi e nati da stimoli esteriori, ma anche capisco il *significato* interiore che loro hanno in tutta la vita, cioè, il loro posto e legame reciproco in tutta la vita, e apprezzo la loro importanza specifica»: *ibid.*, p. 209.

perché di una tale intenzione dell'Autore: Florenskij, trovandosi all'improvviso in mezzo a un clima politico che minacciava la sua opera con una lettura ideologica superficiale e unilaterale e che, in fin dei conti, tendeva a minimizzare al massimo la sua importanza e la sua utilità per la nuova società sovietica, non poteva non cercare un modo di difendersi, introducendo almeno quelli che gli stavano più vicino nella comprensione delle idee più profonde dei suoi originali lavori, nella conoscenza delle più profonde ragioni e dei «meccanismi» spirituali ed intellettuali che avevano fatto nascere e animavano ininterrottamente la sua originale *Weltanschauung*.

È evidente che nei *Vospominan'ja*, come anche nelle sue lettere dal lager, Florenskij vuole interpretare se stesso: sia per spiegarsi, sia per trasmettere ai propri figli il prezioso patrimonio di ricerca e di studio di tutta la sua vita che, data la sempre crescente ostilità nei suoi confronti, poteva essere compreso, custodito e portato avanti solo da coloro che, in quei momenti, gli stavano più vicino.

In questo senso non è importante sapere se padre Pavel, raccontando vari episodi dell'infanzia e della giovinezza, descriva fedelmente solo ciò che gli era una volta accaduto. Anzi, conoscendo lo scopo di questi racconti – che non è certamente quello di fare una ricostruzione storica dei primi anni di vita di Florenskij – diventa chiaro che ciò che maggiormente preoccupava il nostro Autore era appunto di far conoscere, attraverso i ricordi del passato, l'anima del pensiero che il presente voleva rifiutare.

Ma se tutto ciò è vero, è evidente che, a questo punto, aspirando a una conoscenza più profonda della persona e del pensiero di Florenskij, occorre fare un'unica cosa: mettersi in ascolto dei racconti di quegli episodi dell'infanzia che egli riconosceva come i più significativi, immedesimarsi nel flusso dei suoi ricordi e cercare di cogliere il loro vero significato, per poter trovare la dinamica interiore e il senso profondo di quelle sue intuizioni originali che divennero non solo le coordinate principali del suo pensiero, ma anche le radici della sua vita personale e spirituale.

1. La *Weltanschauung* dell'infanzia

Quando parliamo dell'infanzia e della giovinezza di Florenskij intendiamo soprattutto i suoi primi diciassette anni di vita (1882-1899), trascorsi assieme alla sua famiglia nelle località di Batumi e di Tiflis (odierna Tbilisi, capitale della Georgia). In questo periodo, Pavel fu ininterrottamente a contatto con due ambienti a lui molto cari: il focolare unito della sua famiglia composta dai genitori[8], i sei fratelli[9], le zie Julja[10] e Sonja, e la natura affascinante del Mar Nero e del Caucaso[11]. Già dai primi anni di vita egli godeva e profondamente respirava l'aria pura e idilliaca di queste due realtà, sperimentando, nello stesso tempo, una stretta unione esistenziale tra questi mondi circostanti e la sua persona. Ed è questo, quello della famiglia e della natura, lo spazio in cui si è sviluppata e plasmata la sua vita interiore, la quale poi ha portato fin dall'inizio un timbro tutto originale. Originale, sia perché la sua anima era marcata da un desiderio inestinguibile di conoscere e comprendere il mondo concreto e reale attorno a sé, sia perché possedeva delle originali capacità percettive con l'aiuto delle quali il piccolo Pavel era in grado di avvicinarsi a ogni particolare che lo circondava, ma soprattutto per-

[8] Suo padre, Aleksandr Ivanovič Florenskij (1850-1908), era un ingegnere russo, costruttore di ponti e di strade. Invitato a partecipare come vice-capo alla costruzione delle ferrovie di Transcaucasia, si era trasferito con la moglie ad Evlach (Azerbajdžan) nel governatorato di Elizavetopol', dove nacque il 9 gennaio 1882 il suo primo figlio Pavel. Sua madre, Ol'ga Pavlovna nata Saparova (1859-1951), proveniva dall'Armenia.

[9] Julja (1884-1947) diventò medico-psichiatra-logopedista; Elizaveta Koniašvili (1888-1960) fu pittrice e pedagoga; Aleksandr (1890-1937?), geologo-mineralogo, archeologo, etnografo e critico d'arte, fu arrestato nel 1937 e fucilato in campo di concentramento a Magadan; Ol'ga (1892-1914) lavorò come pittrice-miniaturista e poetessa, fu corrispondente di D. Merežkovskij e Z. Gippius; Raisa (1894-1932) fu una pittrice e fece parte dell'associazione «Makovec»; Andrej (1899-1961) diventò ingegnere militare, specialista d'artiglieria navale e costiera.

[10] Julja Ivanovna Florenskaja (1848-1894) era sorella del padre e visse nella casa dei Florenskij fino alla sua precoce morte. La zia Julja era interiormente molto vicina al piccolo Pavel, e per questo egli la chiamò: «La mia amata zia». Cf. *Vospominan'ja*, pp. 62-63, 68; *DVGIZ*, pp. 324-326.

[11] La natura del Caucaso affascinava ed attraeva da sempre i suoi visitatori. Uno di loro, N.O. Losskij, cercava di esprimere la sua impressione con queste parole: nelle Alpi svizzere «assieme alla maestosa natura, il turista può incontrare le opere di cultura antica e contemporanea; ma la forza e la selvatica maestosità della natura sono incomparabilmente più grandi nel Caucaso»: N.O. Losskij, *Vospominanija*, in *VF* 11 (1991), p. 160.

ché nella profondità del suo essere vibrava, a contatto con il mondo esterno, un'unica corda: la «sensazione del mistero» [12].

1.1. *L'esperienza del mistero*

In una lettera scritta dal lager (23.III.1936) alla moglie, Florenskij confessa sinceramente:

> «In relazione a quello che dicevo prima vorrei scrivere a te e ai figli che tutte le idee scientifiche, quelle che io apprezzo, sorgevano in me dalla sensazione del mistero» [13].

La sensazione del mistero ha dunque radici nella sua infanzia. Infatti, tutto quello che agli altri, soprattutto adulti, sembrava essere normale, a lui appariva diverso e misterioso. La sua impressione

[12] La «sensazione del mistero» fu in quel periodo il *proprium* della sua percezione del mondo, cosa che viene sottolineata anche nel poema *Oro*, scritto nel lager (prima a Scorovodino e poi nelle isole Solovki) per il figlio Michail. Si tratta di un poema autobiografico che narra di un ragazzo di nome Oro che rivive le stesse esperienze di Pavel. Florenskij, in una delle sue lettere al figlio Kiril (7.12.1935), introduce nel cuore del suo poema con queste parole: «La vita non è un'infinita vacanza, un divertimento, nella vita vi è tanta mostruosità, cattiveria, tristezza e disonestà. Ma sapendo tutto questo è necessario avere davanti al proprio sguardo interiore l'armonia, cercando di attuarla. Oro incontra tutta una serie di circostanze e di prove difficili, cerca, però, di attraversarle perché vuole diventare più forte, perché vuole giungere alla propria concezione del mondo per trovare un nuovo approccio scientifico alla natura, una nuova percezione concreta e realistica del mondo che sostituisca la percezione mortificante, astratta e illusoria»: *ORO*, p. 146. Per una presentazione più dettagliata del poema *Oro* si veda A.I. Oleksenko, *O poeme «Oro»*, in *ORO*, pp. 199-213. Tra le esperienze descritte non manca quella di un'originale percezione del mondo:

«Egli era invaso dall'ardore – del sapere
Quando ancora il bambino – non era nemmeno ammesso
Al cerchio dei canti e dei giochi infantili».
«(...) Un quieto riparo lo avvolgeva.
In estasi la fronte di fanciullo ardeva.
E inebriato dal mistero del mondo,
Oro suonava all'unisono con lui,
Pervaso dal suono. Come una corda
Che canta, destata dall'archetto.
E il mondo in maestosa corale
Fondeva nell'uno tutte le sue voci»:

ORO, pp. 45 e 130, 125; cf. *PISL*, pp. 215, 224-225; cf. *PTL*, p. 167; *Vospominan'ja*, p. 41.

[13] *PIS*, p. 43.

era che le cose attorno a lui avessero un'altra dimensione, nascosta nella misteriosa «profondità delle ombre» [14]. La sensazione del mistero diventava in lui particolarmente forte davanti a quei fenomeni della natura [15] che parevano essere in qualche modo straordinari e strani sia per la loro insolita forma, odore, colore, sia per le insolite dimensioni, essendo o molto piccoli o molto grandi [16]. Così i profumi raffinati dei fiori assieme agli odori allettanti delle spezie, le enormi pareti stratificate delle altissime rocce di montagna assieme all'infinita profondità degli abissi, la danza delle scintille del fuoco assieme a quella dei piccoli colibrì, le viti verdi con i grappoli d'uva luccicanti sotto i raggi del sole assieme ai nocini triangolari di faggio nascosti nel crepuscolo del bosco, ecc.: tutto questo fu per Pavel la porta aperta al mistero. Esso lo attirava talmente che non poteva non andargli incontro [17].

Il luogo del loro frequente appuntamento era soprattutto la riva del mare. Vi si trovavano le pietrine colorate e trasparenti come, per esempio, i calcedoni i quali, misteriosamente illuminati in azzurro o in violetto, sembravano possedere uno scintillio interiore di luce, le agate e le sardoniche stratificate di arancio e rosso con striature bianche, le ametiste, i quarzi gialli e verdi o i topazi trasparenti. Ammirando queste pietrine, soprattutto la loro sottile struttura stratiforme, il pensiero di Pavel si metteva in allarme. «Là sentivo» – ricorda più tardi – «qualche senso nascosto della natura e mi sembrava che esso stesse per spaccarsi e apparisse il mistero» [18].

[14] Cf. *Vospominan'ja*, p. 41.

[15] Ne parla in una delle sue lettere scritte dal lager alla figlia Maria-Tinatin: «Generalmente parlando, avevo una grande paura davanti a fenomeni per me nuovi. Però mi attiravano. Percepivo in essi una porta che conduceva verso i misteri della natura e in ognuno di questi fenomeni vedevo le loro forze nascoste e la loro vita. Per questo vorrei che anche tu percepissi la natura nella sua profondità, e cioè come vivente e misteriosa. Chiedi alla mammina, a Vasja, a Kiro, a Olja e a Mik che te ne raccontino di più; di' loro che così facciano al mio posto»: *PISL*, p. 202.

[16] Cf. *Vospominan'ja*, p. 160.

[17] «Tutti questi e ancora altri simili fenomeni, percepiti con un acuto senso di meraviglia, stupivano, agitavano la mente, suscitavano la sensazione del misterioso. Gli adulti mi assicuravano che si trattava di un fenomeno naturale; ma io, nell'animo, non sentivo la loro naturalezza e continuavo a stupirmi di fronte alla misteriosa trasformazione della materia. Lo stupore era sempre legato alla trepidazione davanti a un mistero che si adempie»: *ibid.*, pp. 179-180.

[18] *Ibid.*, p. 46.

Secondo i ricordi di Florenskij, la sensazione del mistero vibrava nella sua anima soprattutto davanti all'infinita superficie del mare. Il colore verde fluorescente della superficie, esteso come un velo sull'oscurità delle profondità marine, sembrava nascondere «qualcosa», «qualcosa» di misterioso, notizie di cui erano portatrici, come messaggeri mandati da lontano, le onde, nel loro rigettare sulla riva di sabbia alghe, coralli, conchiglie, meduse, o qualche pesciolino. Particolarmente misterioso gli appariva il mare del porto per i suoi insoliti odori, colori e rumori. Le sue acque salate verde scuro, nelle quali si muovevano le ombre dei suoi «misteriosi esseri» viventi, sembravano nascondere una luce che veniva dal fondo delle sue «misteriose profondità», una luce al primo sguardo velenosa e orrenda, cosicché nell'immaginazione del bambino il mare del porto faceva pensare a un trasparente smeraldo gigante in cui non poteva non nascondersi un «grande mistero» [19].

Ebbene, a contatto con la natura nacque nella coscienza del piccolo Pavel una convinzione irrefutabile:

> «Nel profondo della realtà fisica giace il mistero, il quale si copre per metà con ciò che è fisico, ma esso non diventa affatto fisico. L'aspetto fisico non solo non sopprime i misteri: esso stesso, in un istante, può essere completamente soppresso dal mistero. Sì, a me sembrava che il mistero in qualsiasi momento potesse alzarsi in tutta la sua statura e gettare lontano la maschera del fisico» [20].

Leggendo attentamente i *Vospominan'ja* si ha l'impressione che non vi era giorno in cui il piccolo Pavel non toccasse la maniglia della porta dietro la quale si nascondeva il mistero. Egli sapeva che non era una porta chiusa [21]. Infatti, una volta, l'ha trovata aperta. Florenskij ricorda quell'istante come uno dei momenti più importanti di tutta la sua vita.

Il piccolo Pavel doveva da solo attraversare il cortile che collegava i due appartamenti della sua famiglia. Era già sera, il sole d'autunno non si vedeva più. All'improvviso Pavel cominciò a sentire qualche strano rumore. Spaventato, socchiudendo gli occhi, cercò di correre avanti per raggiungere la casa, quando davanti a lui apparve un «meccanismo». Si trattava di qualcosa di insolito che velocemente girava, strideva, scricchiolava e dalla cui ruota si diffondevano scintille luminose. Ma più terribile era il fatto che accanto al «meccanismo» apparve, come una oscura «figura del cielo», un «uomo». Stava in piedi senza alcun turbamento, impassibile e senza timore, e teneva qualcosa nelle mani. Florenskij ricorda:

> «Stavo come affascinato dalla fisionomia del mostro. Davanti a me apparvero i terribili misteri della natura. Ho sbirciato quello che un mortale non avrebbe dovuto vedere. Le ruote di Ezechiele? [22] Le bufere di fuoco di Anassimandro? [23] L'eterno movimento, il fuoco noumenale... Sono rimasto di stucco e colpito dall'orrore, preso da un'audace curiosità, sapendo che quello che vedevo e sentivo non avrei dovuto vederlo e sentirlo. (...) E colui che stava presso il misterioso meccanismo scintillante, quell'oscura figura non era, ovviamente, nessun uomo, nessuno degli esseri terrestri: era lo spirito della terra, un gran-

[19] «Amavo il mare per il suo mistero – il mistero della sua luce che riempiva tutta la massa d'acqua, il mistero del suo profumo e frastuono, il mistero della sua acqua amara e salata, così straordinariamente simile alle lacrime, il mistero delle strane creature che ci vivevano»: *ibid.*, p. 61.

[20] *Ibid.*, p. 175.

[21] Questo particolare del racconto di Florenskij fa ricordare uno dei suoi incontri con il pittore L. Žegin. Visitando una volta il suo *atelier* e fermandosi davanti a uno dei quadri ancora non finiti, Florenskij chiese: «"Di quali colori sarà rivestita la figura di Cristo?". "Di giallo e celeste, e la figura sarà dipinta sullo sfondo di una porta alta, ma questa avrà un significato solamente formale o decorativo". "Io non penso." – rispose Florenskij: "La porta rappresenta un simbolo complesso e molto antico. Basta che lei provi» – continuava – «a mettersi per un po' di tempo vicino a una porta semiaperta. Le viene senza volerlo la curiosità di dare un'occhiata per vedere che cosa si trova dietro la porta"»: L. ŽEGIN, *Vospominan'ja*..., p. 67.

[22] Cf. *Ez* 1, 15-21; *Dn* 7, 9.

[23] Florenskij si riferisce qui ad Anassimandro di Mileto, il quale nella sua filosofia parla di un *movimento eterno* che produce la separazione dei contrari, la prima coppia dei quali sono il caldo e il freddo che stanno alla base di tutte le cose. Secondo Anassimandro, il caldo formò come una sfera di fuoco periferico, che, trasformatosi a causa del freddo in aria, si frantumò in tre sfere, originando così il sole, la luna e gli astri. Così il freddo circondò le tre sfere di fuoco e quasi le inguainò, e poi le trascinò in un movimento circolare. Nell'aria restarono però delle aperture a forma tubolare, che sono come spiragli, dai quali si sprigiona il fuoco.

de essere, incommensurabile in confronto a me. Non si era accorto della mia presenza, probabilmente...»[24].

Quest'esperienza della rivelazione delle misteriose profondità della natura e dell'orrore legato ad essa – d'ora in poi sarà da lui ricordata come il «miracolo dell'arrotino di coltelli»[25] – è rimasta impressa per tutta la vita nel cuore di Florenskij. E ciò soprattutto per una ragione: in quel breve istante dell'incontro con il «mistero» il piccolo Pavel aveva sperimentato un momento inebriante e, nello stesso tempo, spaventoso di una «fusione» esistenziale con il «fuoco della natura»[26]. Quest'esperienza suscitò in lui una «sensazione dell'Abisso»[27], una passione insaziabile per le misteriose profondità della realtà che rimarrà una delle pieghe più intime della sua vita spirituale[28]. Da allora, la sua sensazione del mistero divenne un'incancellabile convinzione personale, così simile a quella di F.W.J. Schelling, del poeta F.I. Tjutčev o di V.S. Solov'ëv, convinti che i fenomeni della natura fossero nella loro sostanza diversi da quello che sembravano essere nelle loro apparenze esteriori[29], e che nelle profondità abissali della realtà fossero nascoste le «terribili forze» della natura – espressione di una «misteriosa vita»[30].

24 *Vospominan'ja*, pp. 31-33.
25 Cf. *ibid.*, pp. 42, 181.
26 Cf. *ibid.*, p. 32.
27 Florenskij, per descrivere il suo stato d'animo di quel momento, ricorre alla metafora della «sensazione dell'Abisso», tipica delle poesie di F.I. Tjutčev. Si veda per esempio il suo *Den' i noc* (*Il giorno e la notte*), in F.I. TJUTČEV, *Poesie* (a c. di E. Bazzarelli), Milano 1993, p. 233.
28 Cf. *Vospominan'ja*, p. 33.
29 Tale percezione della natura fa ricordare la *Naturphilosophie* di Schelling che, contraria alle posizioni di una concezione meccanicistica del mondo, propone una visione idealistica della natura invitando a riconoscere in essa un «essere vivo» e a trovare una profonda identità tra la natura e lo spirito umano. Alla *Naturphilosophie* schellinghiana si sono ispirati molti filosofi, scrittori e poeti russi, tra i quali anche Tjutčev e Solov'ëv (cf. il saggio di S.N. BULGAKOV, *Priroda v filosofii Vl. Solov'ëva*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, a c. di S.S. Choružij, vol. 1, Moskva 1993, pp. 17-46), gli scritti dei quali raccontano degli incontri personali con il «mistero della natura». Esempio emblematico è una delle poesie di Tjutčev, considerata il «manifesto lirico-filosofico» della sua concezione della natura:
«La natura non è ciò che voi pensate;
Non è un volto cieco, senz'anima;
In lei vi è anima, vi è libertà,
Vi è amore, vi è una lingua...»: F.I. TJUTČEV, *Poesie...*, p. 197.
30 *PISL*, p. 217.

Quanto a Florenskij, egli ricorda che la percezione del mistero presente nel mondo attorno a lui fu quell'*Urphaenomenon* che in seguito «sarebbe divenuto lo strumento della sua conoscenza, la categoria, il concetto filosofico fondamentale, attorno al quale tutto si raggruppava e coordinava, ed attorno al quale si sarebbe cristallizzata tutta la futura esperienza»[31].

1.2. *La percezione mistica del mondo visibile*

Il piccolo Pavel, convinto che ogni essere nel suo fondamento è misterioso[32], si sentiva attratto dal «misterioso buio» del mondo che lo circondava e che – egli credeva – nascondeva davanti a lui le radici della sua «vita interiore». E sebbene intuisse che aveva a che fare con un mistero che non doveva essere svelato, non si stancava mai di cercare un modo con cui soddisfare il desiderio che lo tormentava incessantemente: immergersi in quel «buio» per sbirciare all'interno della «misteriosa vita». Nel cuore sentiva che ciò sarebbe stato possibile, ma non affidandosi ad un «ragionamento spurio». Occorreva piuttosto aspettare con pazienza per cogliere l'occasione quando il mistero gli si fosse avvicinato da solo nella sua apparizione esterna[33].

Ed infatti non mancavano le occasioni nelle quali il piccolo Pavel poteva «infilarsi» silenziosamente con il proprio animo sotto la superficie dei fenomeni, dove il «misterioso buio» cominciava a schiarirsi sempre più al punto che, sebbene per un breve istante, egli poteva intravedere dietro il mondo visibile un «altro mondo».

1.2.1. L'esperienza dell'«al-di-là» del mare

Florenskij ricorda di aver vissuto gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza «in una continua, insaziabile e mai saziata contemplazio-

31 *Vospominan'ja*, p. 153.
32 Cf. *ibid.*, p. 66.
33 Cf. *ibid.*, p. 57.

ne del mare»[34]. Il mare non lo stancava mai e i fenomeni marini suscitavano nel suo cuore sempre nuove domande: perché le onde del mare sono prima piccole e poi improvvisamente grandi e forti? Perché la sua superficie non è mai omogenea ma brilla sempre in un'altra tonalità di colore? Perché su di essa cresce e poi subito sparisce il tappeto della schiuma bianca? Davanti a queste e altre domande sentiva di poter ottenere un'unica risposta: come il sorriso è un segno esterno di un «movimento interiore» della persona, così anche ogni manifestazione esterna del mare non è altro che un segno esterno delle «misteriose forze» che giacciono nelle sue profondità: il segno della sua «vita interiore»[35].

Ma oltre ad essere stato attratto dal mare per la sua misteriosità, il piccolo Pavel lo amava ardentemente. E questo perché spesso sperimentava una profonda vicinanza interiore alla sua misteriosa vita:

> «Nella sua profondità [del mare] si nascondono innumerevoli vite, piante ed esseri strani e nello stesso tempo magnifici, ognuno dei quali è interiormente legato a me, interiormente si identifica con la mia vita personale, mandandole il flusso del suo proprio essere e riconoscendola identica a quella degli altri, facendomi sentire membro del regno dell'infinita – illuminata da una fluorescente luce – misteriosa vita»[36].

Tale sentimento dell'«intima esistenziale unione» con il mare si rafforzava nel cuore del piccolo Pavel ancora di più quando sulla riva, soprattutto dopo il temporale, trovava sparsi nella sabbia pezzi di legno e di canne lavati dalle onde, piccole pietre e conchiglie riscaldate dal sole, o alghe. Guardandoli, il suo cuore si riempiva di un'infinita e quasi incontenibile gioia, perché in essi riconosceva niente meno che doni a lui personalmente inviati dal grande e azzurro «Mare», segni della Sua attenzione e confidenza. Questi preziosi

[34] «Raramente passava una giornata senza che noi bambini, cioè io con Ljusja, non fossimo stati due oppure anche tre volte sulla riva. Il mare non ci annoiava mai. L'impressione che ci dava non scivolava mai sull'anima ma sempre penetrava in tutto l'essere»: *ibid.*, p. 45.

[35] Cf. *ibid.*, pp. 55-57.

[36] *Ibid.*, p. 54.

«doni del Mare» erano come un archetto che faceva vibrare l'anima del bambino e che, nello stesso tempo, suscitava nel suo intimo un «suono tremolante», una «notizia-risposta» proveniente dalle «profonde, misteriose, native e acquamarine viscere» del suo proprio essere:

> «Sapevo: quei tronchi di legno, quelle pietre, quelle alghe sono una carezzevole notizietta e un amorevole regalino dalla mia, materna, penombra verde. Li guardavo e ricordavo, li annusavo e pure ricordavo, li leccavo e di nuovo ricordavo: ricordavo qualcosa di lontano ed eternamente vicino (...)»[37].

Il sentimento di «mistica parentela» nasceva in lui a contatto con ogni tipo di manifestazione esterna del mare. Bastava, per esempio, che succhiasse il dito intinto nell'acqua salata. Sorpreso del suo gusto, identico a quello delle sue lacrime, si chiedeva: «E non significa questo che anch'io sono fatto della stessa acqua marina?»[38]. Oppure, bastava che osservasse le trasparenti meduse dondolate silenziosamente dalle onde marine. Pavel, sentendo una profonda identità di sé con esse, era convinto di essere anche lui, come le meduse, una continuazione del mare[39]. Non solo: ascoltando la voce del mare, aveva l'impressione di sentir raccontare della propria «casa materna», della «patria del suo essere». Questo bellissimo racconto si poteva sentire nel maestoso rumore che egli percepiva come una «voce unisona» e, nello stesso, «polifonica», composta dall'infinito numero delle onde del mare. Il messaggero di tale notizia era il suono stentoreo di ogni onda che, però, doveva essere udito nell'insieme di tutti gli altri suoni; da una parte la *continuità* di un unico suono, dall'altra la *discontinuità*, cioè la sua sublime e infinita divisione interiore. La stessa cosa era la sua percezione del ritmo: un unico suono marino veniva da lui udito nei ritmi più fini, nei ritmi

[37] *Ibid.*, p. 49.

[38] *Ibid.*, p. 47.

[39] «(...) le meduse sono continuazione dello stesso mare, sono la stessa acqua e niente di più, e perciò alla fine si propagano nell'acqua. In terra c'è l'acqua, in me c'è l'acqua, le meduse sono pure l'acqua... Siamo diversi per specie, ma uno secondo la natura»: *ibid.*, pp. 47-48. Cf. *ibid.*, p. 61.

del secondo ordine, e questi – a loro volta – si scomponevano nei ritmi del terzo, e questi in quelli del quarto ordine ecc., fino all'ultimo smembramento, cosicché la misteriosa superficie del mare sembrava essere infinita non solo per ciò che si nascondeva sotto di essa, ma anche per l'infinita continuità e granulosità del suono, che usciva dal suo «misterioso petto». Immergendosi con l'animo nel fruscío della risacca, composto dai fruscíi infiniti causati dalla caduta delle singole gocce d'acqua marina, il piccolo Pavel sentiva di stare davanti ad un'unica orchestra composta da un numero infinito di strumenti che suonavano in un «unico e misterioso ritmo».

Il piccolo Pavel riconosceva in questo suono il «suono di un Petto» nativo, il «suono dell'infinita Eternità», il «suono ritmico dell'Infinito»: il suono che, da una parte, usciva dalle «viscere materne dell'Essere» e che, dall'altra, era lo stesso «misterioso suono» che vibrava nel suo cuore [40]. Per dirla con le sue parole:

[40] Cf. *ibid.*, 51-52. Tale percezione della «misteriosa parentela» dell'uomo e della natura riemerge e viene esplicitata in termini filosofici nel suo breve saggio *Makrokosm i mikrokosm* (scritto negli anni 1917-1922), dove afferma: «Percorrendo le varie strade il pensiero arriva sempre alla stessa conclusione: a riconoscere la parentela ideale del mondo e dell'uomo, la loro reciproca dipendenza e conpenetrazione, il legame sostanziale tra di loro. (...) Da qualsiasi angolatura vogliamo partire per affrontare la questione della correlazione dell'Uomo e del suo Ambiente arriviamo sempre a costatare che violando l'Ambiente l'Uomo sta violando se stesso e che offrendo in sacrificio la Natura offre in sacrificio alle potenze animate dalle proprie passioni se stesso. Il che è inevitabile, perché Uomo e Natura si assomigliano, sono interiormente uniti. Uomo è un mondo piccolo, *microcosmo*, μικροκόσμος. Ambiente è un mondo grande, *macrocosmo*, μακροκόσμος. Così si dice di solito. Ma niente ci impedisce di dire anche il contrario e cioè chiamare Uomo il macrocosmo e Natura il microcosmo: perché sia lui che essa sono infiniti, dunque, l'uomo, come parte della natura, può essere della stessa potenza del proprio insieme e ciò, di converso, si può dire della natura considerata come parte dell'uomo. (...) Sia la natura che l'uomo sono infiniti; e grazie alla loro infinitezza, essendo della stessa potenza, possono reciprocamente far parte l'uno dell'altro o, ancora di più, possono diventare parti di loro stessi, le parti che hanno la stessa potenza tra di loro e tra di loro e l'insieme. L'uomo è nel mondo, ma l'uomo ha *la stessa* struttura del mondo. Il mondo è nell'uomo, ma il mondo ha la stessa struttura dell'uomo. (...) L'uomo è l'infinito. Ma il reciproco rispecchiarsi dell'uomo e del mondo non dev'essere considerato semplicemente un'espressione formale della loro infinitezza. Perché tra loro due vi è una vera somiglianza: la parte, il lato, il profilo dell'uno assomigliano a quelli dell'altro. Nell'Ambiente non vi è niente di ciò che, in forma abbreviata o in uno stato embrionale, non si troverebbe nell'Uomo. E lo stesso si può dire al contrario: nell'Uomo non vi è niente di ciò che, nelle dimensioni molto più grandi, in forma eterogenea, non si troverebbe nell'Ambiente. L'Uomo è la *summa* del Mondo, il suo compendio abbreviato; e il Mondo è la rivelazione dell'Uomo, la sua proiezione»: *MIM*, pp. 188-189.

«Sulla riva del mare sentivo di essere a faccia a faccia con la materna, solitaria, misteriosa e infinita Eternità, dalla quale tutto scorre e alla quale tutto ritorna. Essa mi chiamava e io ero con lei» [41].

Ebbene, non è facile riassumere in poche parole tutte quelle sensazioni che accompagnavano le esperienze marine di Pavel: anche perché ogni nuovo contatto con la natura del mare suscitava in lui una nuova vibrazione del cuore e della mente, generava nuove e altrettanto profonde impressioni e procurava un nuovo interesse e fascino. Tuttavia si può dire che ogni nuova esperienza portava in sé lo stesso timbro di quelle precedenti: la sua originale percezione andava «al-di-là» del mare visibile, empirico. Il bambino oltrepassava le apparenze fisiche guardando e percependo il mare in modo mistico come il «suo Mare», come «Mare metafisico», come «Mare vivo», e dietro ogni fenomeno marino sentiva un richiamo che lo invitava a unirsi ad esso, a poggiare la testa sul suo petto materno. E fu così fino al momento in cui la «voce materna del Mare» confluì per sempre in un'unica voce: quella delle misteriose profondità del «mondo noumenale» [42].

Florenskij ricorda che, da quel momento, tutto il suo essere venne preso dalla malinconia, in quanto quel mare tanto amato, il «mare dell'infanzia beata», si era nascosto in silenzio davanti agli occhi del suo cuore. Afflitto dalla nostalgia, egli non riusciva a dimenticare i tempi in cui l'esperienza mistica del «Mare» era per lui una realtà concreta, quando poteva vederLo, annusarLo e sentirLo. Questo, perché considerava la sua conoscenza del mare molto più verace e molto più profonda di ogni altra. Comunque, tale situazione di perdita, sebbene angosciosa, doveva essere un momento di crescita e di maturazione.

[41] *Vospominan'ja*, p. 50.

[42] «Quello iodato, invitante ed eternamente invitante profumo del mare; quell'invitante, eternamente chiamante rumore delle onde che arrivano e fuggono in corsa, che fonde in un'infinita moltitudine di distinti rumori secchi e di distinti sibilanti suoni, fruscii, sciabordii, colpi secchi, infinitamente ricco di contenuto nella sua uniformità monotona, sempre nuovo e sempre importante, che chiama e permette il proprio appello, per chiamare ancora e ancora, sempre più forte; (...) quel colore verde dell'acqua marina – non dolce né appiccicoso – che invita nella propria profondità fluorescente e luminescente di uno scintillio interiore, di una luce fragile ed infinitamente sottile, sparsa per tutta la sua materia, sempre nuova, sempre importante – tutto ciò insieme, invitante ed affine, si è fuso per sempre in un'immagine di profondità misteriosa che genera la vita, e da allora l'anima, l'anima e il corpo, ne hanno nostalgia (...)»: *ibid.*, p. 50.

Infatti, il piccolo Pavel riscoprí che il suo «misterioso Mare» – quel «misterioso verde fluorescente» dell'acqua marina che lo chiamava nelle sue profondità – non era fuggito in una terra sconosciuta. Esso continuava a giocare con lui in quanto si era effuso e nascosto in tutti gli altri esseri e fenomeni della natura che lo circondavano. E quindi, sebbene assente, il «suo Mare» era rimasto sempre con lui e gli parlava: ma ora dalla «sfera dei noumeni» [43]. Florenskij ricorda che Esso veniva a rivelarsi spesso soprattutto in fenomeni straordinari, facendo nuovamente eccitare e trepidare il suo animo.

1.2.2. L'esperienza dell'«al-di-là» della natura

Come ha accennato V.V. Byčkov, le esperienze di Pavel vissute al contatto con la natura sono molto simili a quelle del ragazzo Anselm, protagonista del racconto *Iris* di H. Hesse e di Giacinto, protagonista della fiaba di Fiordirosa di Novalis, [44], in quanto entrambi testimoniano l'estrema sensibilità e trepidazione interiore davanti ai fenomeni della natura, assieme alle capacità conoscitive di saper andare al di là delle loro apparenze fisiche.

La natura cominciò ad attirare l'interesse di Pavel sin dai primi anni della sua vita [45]. Egli sentì subito un grande amore per essa, anzi, un sentimento di innamoramento furioso e di passione insuperabile che invadeva tutto il suo essere [46]. Infatti, le impressioni interiori, suscitate dal contatto intimo con la natura, erano la causa della sua costante vibrazione interiore [47], fino al punto che Pavel sentiva

43 Cf. *ibid.*, p. 50.

44 Cf. V.V. Byčkov, *Estetičeskij lik bytija...*, p. 8; cf. Novalis, *I discepoli di Sais*, a c. di A. Reale, Rusconi 1998, pp. 153-163.

45 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 36, 94.

46 «Amavo l'aria, il vento, le nuvole, mi erano familiari le rocce, mi sentivo spiritualmente vicino ai minerali, soprattutto a quelli cristallini, amavo gli uccelli, ma soprattutto le piante e il mare. (...) Io non amavo l'uomo come tale, ma ero innamorato della natura»: *ibid.*, pp. 70-71. E ancora: «Quello che di solito viene chiamato il "segreto" o il "mistero" in riferimento ai rapporti pubblici o personali, alla baraonda umana, agli enigmi della storia, tutto questo mi turbava poco. Era la natura, in tutte le sue parti, in tutti gli eventi della sua vita nascosta, ad avermi fatto suo prigioniero»: *ibid.*, 160.

47 «Dai tempi dell'infanzia è rimasta in me la sensazione di non essere mai arrivato, o quasi mai, ad uno stato tranquillo; l'animazione estatica non mi lasciava per tutto il

di essere quasi fisicamente simile a una corda sulla quale suonava la natura [48]. Ed era appunto questo «suono estatico» che caratterizzava la sua percezione. Almeno così aveva confessato Florenskij stesso quando – ricordando che quel «tremolio interiore» generava nella sua mente gli schemi che, successivamente, diventavano le sue categorie di conoscenza – scrisse: questo suono estatico «era la *mia* conoscenza del mondo» [49]. Una conoscenza, si capisce, tutta particolare [50] perché, nascendo dall'incontro amoroso delle sfere più profonde ed intime del suo essere con quelle della natura, è conoscenza sovralogica, estatica o, meglio, «erotica» del mondo [51].

Nella sua conoscenza, poi, il piccolo Pavel divideva i fenomeni e gli esseri della natura in due categorie: *izjaščnoe* (elegante, squisito, fine, bello) e *osobennoe* (particolare, speciale, straordinario, singolare). I fenomeni e gli esseri della natura con queste caratteristiche erano per lui le porte verso l'«altro mondo» del mondo, attraverso le quali gli si avvicinava il mistero degli esseri per invitarlo ad entrare nelle sue profondità. Certo, Pavel vi entrava volentieri con l'aiuto dei suoi delicati sensi. Per esempio, attiravano la sua attenzione gli aromi dei fiori, dei profumi, degli olii, delle essenze, delle spezie o delle resine, perché li sentiva come espressione di una «misteriosa essenza», come uno «squarcio» attraverso cui si poteva passare da

giorno (...) per cui le ragazze contadine del villaggio di zia Liza mi chiamavano in armeno "cicernak", che vuol dire rondine, in quanto in me tutto cantava e spandeva suoni estatici»: *ibid.*, p. 93.

48 V.V. Byčkov riconosce nell'atteggiamento del piccolo Pavel verso la natura «la presenza di quella trepidazione sacra, con la quale la primitiva conoscenza mitologica dell'uomo antico osservava il circostante mondo della natura»: V.V. Byčkov, *Estetičeskij lik bytija...*, pp. 7-8.

49 *Vospominan'ja*, p. 71.

50 Florenskij, cosciente della particolarità di tale modo «alogico» di conoscenza, aggiunge: «Ne parlo, ma sono quasi convinto che rimarrò incompreso. In queste mie parole vorranno vedere un paragone o un tentativo di poesia; io invece voglio dire, tirar fuori, la più sobria, la più testuale descrizione, un quadro fisiologico determinato»: *ibid.*, p. 71.

51 Florenskij ricorda: «Quasi non conoscevo le emozioni perché nella mia anima di colpo divampava l'eros. Io, Pavel-Savel, cioè, Eros, ero sempre un erotico»: *ibid.*, p. 255. Cf. *PRED*, p. 533. Ovviamente, conoscendo la grande stima di Florenskij per il pensiero greco, è evidente che queste sue parole non è possibile intenderle se non in riferimento alla concezione dell'Eros presente nella filosofia antica (Platone). Cf. A.F. Losev, *Eros u Platona*, in Id., *Bytie, imja, kosmos*, Moskva 1993, pp. 32-60.

questo all'«altro mondo». Non solo: inspirando con passione questi aromi particolari egli aveva la sensazione di unirsi con tutto il suo essere alla cosa stessa, in quanto nella sua profondità trovava la presenza di un «unico aroma»: quello «nativo».

Altrettanto impressionanti gli apparivano i colori dei fiori e delle piante, tra i quali i più misteriosi e affascinanti gli sembravano il colore verde-giallo, l'azzurro e il violetto. Pavel era particolarmente attratto dalle piccole violette, le quali – sebbene poco vistose e di profumo delicato – suscitavano in lui l'impressione di nascondere qualcosa di più grande e misterioso, «qualcosa» che si spandeva come fragranza anche nelle profondità del suo essere. Tuttavia, egli amava tutti i fiori perché era fermamente convinto che ogni fiore provasse lo stesso sentimento d'amore ardente nei suoi confronti. Ed era convinto che col suo amore per ogni singolo fiore abbracciasse tutto il regno dei fiori[52].

A causa di un tale contatto «erotico» con la natura, nella mente del piccolo Pavel cominciò a nascere un'intuizione che – come viene sottolineato nei *Vospominan'ja* – non lo abbandonò mai più per tutta la vita: l'intuizione che ogni singola cosa, pur percepita distintamente, fosse in qualche modo legata alle altre e che, di conseguenza, gli oggetti che apparivano diversi l'uno dall'altro dovessero avere in qualche modo una relazione esistenziale tra di loro. Pavel intuiva, insomma, che tutto quello che percepiva nella natura: piante, pietre, uccelli, animali, fenomeni atmosferici e marini, colori, aromi, sapori, ecc., s'intrecciava reciprocamente in legami multiformi creando così il tessuto di un'unica armonia universale. In altre parole, egli percepiva che tra gli esseri della natura e del mondo esisteva un'unità tutta speciale: la «misteriosa parentela»[53].

Tale percezione dell'unità interiore del tutto si concretizzava nel suo interesse per le forme esteriori degli esseri e dei fenomeni della natura[54]. Florenskij ricorda:

[52] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 108-113.
[53] Cf. *ibid.*, p. 86.
[54] Florenskij confessa: «ma la cosa principale che vedevo era la forma»: *ibid.*, p. 72. E ancora: «Accanto alla stabilità psichica e nervosa ero sempre impressionato fino all'abnegazione, ero sempre inebriato dai colori, dagli aromi, dai suoni e, soprattutto, dalle forme e dalle loro correlazioni, cosicché non uscivo dallo stato di estasi»: *ibid.*, p. 85.

«Quello che mi stava a cuore era l'integra manifestazione (*celostnoe javlenie*) osservata concretamente. La forma della sua unità era ciò che mi agitava; *la forma era per me una realtà*. Non conoscendo questi termini credevo più di tutto nella sostanzialità della forma, desideravo, se si può dire così, la morfologia della natura, una morfologia unitaria di tutti i fenomeni, desideravo, cioè, la comprensione delle forme nelle loro integrità e singolarità»[55].

Le forme concrete suscitavano nel piccolo Pavel delle sensazioni inesprimibili assieme all'impressione che nelle cose e negli esseri del mondo esistesse un «ondeggiamento indicibile», una soffice «sinuosità» molto vicina a quella della sua anima. Per questo spesso gli capitava di sentire di far parte anch'egli delle forme da lui osservate[56], in particolare delle forme di superficie elastica. Pavel le percepiva come forme reali e concrete di un equilibrio tra tutte le «forze elastiche» che animano l'organismo e in ogni forma di superficie elastica riconosceva la forma propria, sentendo se stesso un «contenuto» che giaceva al di sotto di essa. Il «suono estatico», che vibrava nel suo intimo con maggior insistenza proprio davanti a queste forme, gli faceva capire che dietro di esse ci doveva essere un «altro mondo»: un *turgor vitalis*, una vita che era la potenza creativa della natura stessa e che poteva in qualsiasi momento apparire, rompendo il suo silenzio[57].

Vi è ancora un'altra caratteristica della sua conoscenza del mondo: ogni particolare veniva da lui percepito nell'ottica dell'*unitemporalità*[58]. Florenskij chiamò tale percezione il «suo tipico»

[55] *Ibid.*, p. 184.
[56] «"Ah, perché io non sono quella forma?", oppure: "Ecco, quella forma sono io" – tra queste due esclamazioni oscillava il mio sentimento»: *ibid.*, p. 89; cf. *ibid.*, pp. 72-73.
[57] Cf. *ibid.*, p. 90.
[58] Cf. *ibid.*, p. 99. Osservando, per esempio, gli strati del suolo, parzialmente nascosti sotto il tappetto di aghi di pino, Pavel era convinto di vedere il «tempo pietrificato», cosa che suscitava in lui l'impressione che i tempi passati non sono mai irrevocabilmente fuggiti ma che essi solamente dormano, come gli strati, uno sull'altro, e che in qualsiasi momento il tempo possa svegliarsi e tornare di nuovo vivo. In altre parole, egli sperimentava la reale presenza del tempo passato a cui – sentiva – si poteva sempre ritornare: «Il passato non è passato – questa sensazione era per me più che evidente, ma nella

modo di pensare che, in fondo, nasceva dal suo tipico modo di conoscere: contemplazione delle radici delle cose[59].

Pavel sapeva che dietro ogni forma, nelle profondità delle radici di ogni realtà del mondo, si nascondeva quella che egli chiamò: la «Natura». Sentiva che Essa lo guardava, lo attirava, lo chiamava e perciò si considerava il suo prediletto. D'allora si era impressa nel suo intimo, come un segno irrevocabile di tale vicinanza, una profonda impressione:

> «Noi ci siamo visti l'un l'altra e ci siamo del tutto intesi: non solo io essa, ma ancora più acutamente essa me. E so che essa mi conosce ancora più profondamente e mi vede ancora più chiaramente di come la vedo io; ma innanzitutto: essa mi ama in modo completo»[60].

Pavel era convinto che la «Natura» si nascondesse dinanzi agli altri uomini, ma che a lui volesse rivelarsi con il suo vero volto, mandandogli tanti segni e parlandogli attraverso delle forme che erano

prima infanzia la sentivo in modo ancora più persuasivo rispetto agli anni successivi. Percepivo la realtà vischiosa del passato e crescevo con la sensazione che in realtà toccavo quello che esisteva tanti secoli fa e che con l'animo entravo in esso»: *ibid.*, p. 46. Di una simile esperienza scrisse dal lager un anno prima della sua morte (22/24.11.1936) alla figlia Ol'ga: «Il passato non è passato, esso si conserva eternamente da qualche parte e in qualche modo continua ad essere reale e ad agire. Questo lo sento a ogni passo, i ricordi stanno davanti agli occhi come dei chiari e distinti quadri. Insomma, si stanno perdendo i confini tra mio padre, me, voi, il piccolo. I confini della persona sembrano distinti solamente nei libri, ma in realtà tutti e tutto sono intrecciati così strettamente che la distinzione è solo probabile, perché sta nel continuo passare da una parte dell'insieme all'altra»: *ISP*, p. 434.

59 Cf. *ibid.*, p. 99; *PIS*, p. 43; *Vospominan'ja*, pp. 77, 95.

60 *Vospominan'ja*, p. 88. «Una volta, già tanti anni dopo, avevo fatto l'esperienza dello stesso sguardo, sentendo che esso mi penetrava interamente fino ai recessi più intimi del mio essere. Si trattava dello sguardo di un bambino di due mesi circa, di mio figlio Vasja. Di prima mattina lo avevo preso per poterlo tenere in braccio mentre ancora sonnecchiava. Vasja aveva aperto gli occhi e aveva guardato per qualche tempo direttamente nei miei occhi così consapevolmente, come né lui né nessun altro, per quanto mi ricordo, non mi aveva mai guardato. È più giusto dire che si trattava di uno sguardo sovracosciente, giacché con gli occhi di Vasja mi guardava non la sua piccola coscienza ancora immatura, ma una coscienza più alta, più grande di me, di lui stesso e di tutti quanti noi, una coscienza che veniva dalle profondità misteriose dell'essere. Ma improvvisamente tutto è finito e davanti a me c'erano di nuovo gli occhi del bambino di due mesi. Ecco, tale esperienza continuamente influenzava il mio atteggiamento verso la natura»: *ibid.*, p. 88.

accessibili solo a lui. Infatti, i minerali, i diversi fenomeni naturali, i colori, gli aromi e i sapori, tutte queste cose non erano per lui che le forme concrete della profonda «Energia della Natura». Rivestita di esse, la «Natura» gli si avvicinava spesso e lui l'accoglieva con gioia; ma succedeva sempre che quando l'«estasi mistica» del loro incontro doveva raggiungere il culmine, per finire nella loro totale fusione, all'improvviso si trovavano divisi da un sublime strato trasparente che impediva un'unione completa.

Ecco perché Pavel sentiva di non essere mai sazio di ciò che, nella natura, egli riconosceva di sua proprietà: «del suo colore verde, delle sue scintille, dei suoi aromi e del mormorio del mare»[61].

1.2.3. L'esperienza dell'«al-di-là» della vita di famiglia

Florenskij considerava il focolare della famiglia un luogo di grande rilievo nel processo formativo della persona, soprattutto per un fatto importante: ciò che si può ricevere nella propria famiglia difficilmente lo si troverà altrove[62]. Ovviamente, non possiamo considerare tale affermazione se non come il frutto della sua esperienza personale, che c'invita ad esaminare da vicino quei momenti della

61 Cf. *ibid.*, pp. 88-89.

62 In una delle lettere scritte alla moglie (4/5.7.1936) dal lager dei Solovki, accennando all'educazione del figlio Michal, Florenskij dice: «Vorrei che voi stiate insieme e che il piccolo assimili le prime impressioni a casa»: *PISL*, p. 224. In un'altra occasione scrive alla figlia Ol'ga (1/7.7.1936) con tono di rimprovero: «La sapienza della vita consiste nell'arte di usufruire innanzitutto di ciò che si ha a disposizione e nell'apprezzamento di ogni persona vicina. In questo caso penso alla mamma, ai fratelli, a Tik e agli altri che vivono con te. La scuola e tutto quello che è legato ad essa è un episodio passeggero della vita. L'ambiente dei compagni oggi c'è, ma domani si sparpaglia e tutti si dimenticano a vicenda. Così succede sempre. (...) Ma quello che ti può dare la casa paterna non te lo darà nessuno; bisogna però meritarselo, occorre essere attenti nei confronti dei familiari, e non vivere a casa come se essa fosse un albergo»: *ISP*, pp. 428-429; cf. *PIK*, p. 200. Testimonia il suo amore per la famiglia anche il testamento, in cui Florenskij raccomanda ai figli: «Cercate di registrare tutto quello che potete sul passato della vostra stirpe, della famiglia, della casa, delle varie situazioni di vita, delle cose, dei libri, ecc. Cercate di raccogliere i ritratti, gli autografi, le lettere, le opere pubblicate o manoscritte di tutti coloro che erano legati alla nostra famiglia, dei conoscenti, dei parenti, degli amici. Tutta la storia della stirpe sia tenuta nella vostra casa e tutto attorno a voi sia impregnato di ricordi cosicché non ci sia niente di morto, di inanimato»: *Zaveščanie*, in *DVGIZ*, p. 440.

sua vita con i propri familiari che egli riconosceva determinanti per la sua formazione.

Parlando del clima della casa paterna, Florenskij una volta confessò: «Nella nostra famiglia non ci sarebbe posto per Dostoevskij» [63]. La sua famiglia, infatti, non conosceva la freddezza formale dei rapporti e neanche gli scandali o le scenate isteriche, tipici dei romanzi dostoevskiani. Al contrario, tutti i suoi membri si sentivano straordinariamente vicini l'uno all'altro, fino al punto che nell'impegno di creare una tale vicinanza vedevano il senso stesso della loro vita. Ognuno desiderava che gli altri potessero vivere una vita armoniosa: grazie a ciò, i loro rapporti erano impregnati da un incessante calore e amore e, soprattutto, da sentimenti di onestà e di purezza. A casa non c'era posto per le parole volgari, per le umiliazioni o l'egoismo; tra tutti regnavano sentimenti di cortesia reciproca. Esempio unico di tale condotta era la persona del padre: la sua attiva bontà, delicatezza, generosità – che toccavano tutti, sia chi gli viveva intorno, sia gli estranei –, sono rimaste impresse nella mente di Pavel per tutta la vita [64]. Entrambi i genitori desideravano soprattutto una cosa: suscitare nella famiglia una «vita di paradiso», facendo in questo modo della casa un posto sicuro per la crescita dei loro figli. Pavel condivideva con loro tale ideale di vita, sperimentando nel suo intimo la ferma convinzione che il desiderio dei genitori poteva davvero realizzarsi. Ne era convinto non solo perché loro volevano così, ma soprattutto perché lui stesso percepiva la sua vita in mezzo alla famiglia e, di conseguenza, la vita del mondo attorno a sé, in «modo paradisiaco», ossia con un inconsapevole «sentimento edenico» [65].

Il clima di vita familiare suscitava nel piccolo Pavel l'impressione di essere protetto come in un «Eden primordiale» [66], dove non poteva infiltrarsi il caos, di essere al riparo da ogni sorta di pericolo e di minaccia, sia fisici che morali. Egli, nello stesso tempo, sentiva che questo clima non era solo ciò che caratterizzava la sua famiglia: si trattava di un «qualcosa» di universale, realmente presente in tutto il mondo circostante. Come se ovunque e in ogni occasione i rapporti tra gli uomini non potessero che essere amorevoli, cortesi, disinteressati ed onesti, come se gli uomini non potessero che essere educati, sapienti, puri [67]. Ed era grazie alla percezione di questo «qualcosa» di universalmente umano, presente in mezzo alla sua famiglia, che Pavel viveva a casa con una costante sensazione del mistero e del tabù.

Tale sensazione del mistero si rinforzava innanzitutto nel rapporto con i suoi genitori [68]. Il suo legame verso il padre si basava su sentimenti di profonda stima e amore, di unità personale profonda, persino esclusiva. Il rapporto con la madre era completamente diverso, del tutto particolare [69]. Ella, con un carattere riservato e chiuso nel dimostrare i sentimenti verso i propri figli, appariva da sempre nella coscienza di Pavel come un «essere particolare»: come dimostrazione viva della «natura partoriente, allattante, benefattrice» e nello stesso tempo lontana ed inaccessibile. Infatti, egli percepiva in lei non una persona, ma un «qualcosa» che circondava ed abbracciava tutto e tutti a casa sua, un «qualcosa» che, pur invisibile, si sentiva dappertutto. E sebbene non mancassero momenti in cui il piccolo Pavel l'abbracciava e la baciava, il suo rapporto con la

63 «Cosicché» – continua Florenskij – «per Dostoevskj non c'era posto, e persino i suoi romanzi, anche se stavano sullo scaffale, non sono stati letti da nessuno, almeno non pubblicamente, come se fossero qualcosa di equivoco – in contrapposizione agli indispensabili e proclamati Dickens, Shakespeare, Goethe e Puškin, che sono stati riconosciuti essere pienamente e del tutto decorosi»: *Vospominan'ja*, p. 69.

64 Cf. *ibid.*, p. 63.

65 Cf. *ibid.*, p. 117.

66 Secondo S.S. Choružij, l'esperienza dell'«Eden primordiale» ha impresso un timbro incancellabile in tutto il pensiero di Florenskij, al punto che il «mito dell'Eden» della sua infanzia può essere considerato il vero e unico paradigma della sua metafisica. Cf. S.S. Choružij, *Risunok sud'by: Mifologema Edema v žizni i tvorčestve Florenskogo*, in M. Hagemeister - N. Kauchtschischwili (edd.), *P.A. Florenskij i cul'tura*..., pp. 53-66.

67 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 66-67.

68 Nelle note autobiografiche di Florenskij sta scritto: «I primi ricordi si perdono nelle [confuse], ma precise sensazioni del sangue, nell'affinità con i *Genitori*, nel calore dei genitori, dove io non mi separo da loro, ma sono in loro»: *ibid.*, p. 249.

69 «(...) l'unione tra me, figlio, e mio padre era, nella mia conoscenza, incondizionata, cosicché il padre stesso era per me un padre incondizionato come anch'io ero il suo incondizionato figlio. (...) Non provavo mai tale sentimento di vicinanza e d'indivisibilità dell'esistenza nei confronti di mia madre. (...) Con mio padre parlavo sempre molto e anche con la zia Julja e le altre zie, con tutti gli altri. Con mia madre, mi sembra, non parlavo mai, oppure si è formata in me l'impressione di non aver mai conversato con lei. Gli atteggiamenti nei suoi confronti mi fanno ricordare i sentimenti di un pellegrino solitario che attraversa un grande boschetto freddo: santa trepidazione e silenzio, freddo e timidezza... non paura, ma...»: *ibid.*, pp. 36-37.

madre non era mai personale[70], ma «panteistico». In lei, cioè, egli percepiva le «viscere native» dell'essere:

> «Nella madre amavo la Natura o nella Natura amavo la Madre, la *Natura naturante* di Spinoza. Sapevo che mia madre mi amava molto; nello stesso tempo, però, in me vi era sempre il sentimento di una sua misteriosa grandiosità. Mi sembrava che lei avrebbe potuto levarsi in tutta la sua grandezza e – non accorgendosi di me – avrebbe potuto schiacciarmi. Non ne avevo paura e neanche avrei protestato contro questo»[71].

Un atteggiamento totalmente diverso da quello avuto verso i genitori Pavel mostrava nei confronti della zia Julija. Si trattava di una specie di innamoramento che invadeva il cuore del bambino soprattutto per una ragione: la zia comprendeva perfettamente la sua vita interiore. Infatti, anche quando trovava difficoltà nell'aprirsi dinanzi agli altri, davanti a lei non nascondeva mai niente di quello che sentiva e pensava. Sapeva che la zia Julja aveva le sue stesse idee, che anche lei amava la «Natura». E la «Natura» – come Florenskij confessò più tardi – era per lui tutto:

> «Ora mi sembra strano pensare, e ancora più scrivere, che io, così impressionabile e tenero, persino troppo tenero come ero, pur vivendo in una famiglia impregnata dal reciproco riconoscimento ed amore come era la nostra, che io, a dire il vero, forse non amavo nessuno dei miei; ovvero, li amavo, ma amavo solamente l'Una. Quest'unica amata era la Natura»[72].

Se è vero che il clima di famiglia promuoveva nel bambino la sensazione del mistero, fu così anche perché «tutta la casa era piena

70 «Certo, mi stringevo a lei, la baciavo, però mi ricordo che lei anno dopo anno accoglieva queste carezze con maggior freddezza e imbarazzo e io sentivo come se stessi violando alcuni debiti limiti. Eppure, bisogna dire, ero un bambino molto carezzevole, tutto il tempo baciavo sia l'uno che l'altro e senza quelle carezze non potevo vivere come sarebbe impossibile vivere senza l'aria, il caldo e la luce. (...) Fin dagli inizi [però] mi mancava quell'attaccamento alla madre che è proprio di ogni bambino: l'attaccamento filiale»: *ibid.*, p. 38.

71 *Ibid.*, p. 38.

72 *Ibid.*, p. 63.

di suoni»[73]. I suoni d'ogni genere attraevano l'attenzione del piccolo Pavel, però la musica, e soprattutto la musica di Mozart, Haydn e Beethoven, suonata dalla zia Sonja, lo affascinava completamente[74]. Egli la percepiva non solo come una musica bella, ma come qualcosa di più alto e più grande: come un'«unica musica», «musica del presente», «musica della realtà», come «musica di un ordine superiore»[75], «musica delle sfere superiori», «formula di vita» di un «altro mondo»[76]. Pavel riconosceva in essa lo stesso genere musicale a cui apparteneva anche il suono estatico che vibrava nel suo intimo. Ascoltandola, ritrovava nei suoi toni, nelle sue melodie e, soprattutto, nei suoi ritmi le stesse tonalità ritmiche che caratterizzavano quella «musica estatica» che, presente nel suo animo, lo por-

73 *Ibid.*, p. 81.

74 La sua percezione dei suoni e della musica oltrepassava il semplice ascolto e coinvolgeva pienamente tutto l'essere di Pavel, come ricorda più tardi lui stesso: «Gli aromi mi riempivano di calore. Al contrario, dai suoni mi veniva freddo, talvolta così tanto freddo che tremavo tutto, come per il più forte brivido, e sentivo che continuare ad ascoltare sarebbe stato superiore alle mie forze e che qualcosa sarebbe potuto accadere. Se in quel momento c'erano degli adulti, essi a volte mi davano un calmante o interrompevano la musica. È così indimenticabile questa sensazione di quel freddo vortice avvinghiato a spirale lungo il midollo spinale, che inizia dalle prime battute musicali e che si diffonde e penetra in tutto il corpo, le gambe, il tronco con le braccia, la testa, e poi inizia a soffiare con impeto, solcando tutto lo spazio della stanza, penetrando in me, come se il mio corpo fosse di gelatina, rinfrescandomi con un entusiasmo etereo fino ad un'estasi piena di abnegazione. Amavo la musica furiosamente, ma la sentivo quasi fino all'avversione; essa mi commuoveva troppo ed esigeva troppo da me, e per questo era difficile avere con essa un rapporto piacevole»: *ibid.*, p. 78.

75 Cf. *ISP*, p. 433. Come viene sottolineato da Florenskij in un'altra occasione, il presupposto di una tale comprensione mistica della musica sta nella sua comprensione unitaria, nel senso che essa viene ascoltata nella sua oggettiva unità o interezza: «Quando questa unità si è stabilita in un modo o nell'altro nella coscienza, la musica cessa di essere soltanto nel tempo, e si solleva *al di sopra* del tempo. I toni musicali o le loro combinazioni, che, dal punto di vista fisico, risuonano l'uno dopo l'altro, nell'intera coscienza si fanno simultanei, senza tuttavia perdere il loro *ordine* (...). In un ascolto attivo, il tempo dell'opera musicale viene superato, perché esso è già stato superato nella creazione stessa, e l'opera si trova nella nostra anima come qualcosa di unitario, istantaneo e insieme eterno, come un istante eterno, seppure organizzato. Questo è un unico punto, un'unica monade, che contiene in sé una pienezza organizzata di suoni, ma il mondo di tale varietà si concentra qui, una prima volta attraverso l'atto creativo, e poi, in un secondo tempo, attraverso la coscienza che percepisce in un solo punto, in una *sola* percezione, in un *solo* atto appercettivo»: *APIV*, pp. 221-222 (156).

76 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 80-81.

tava a vivere in un'«estasi continua» [77]. E infatti, spesso, gli sembrava che mancasse poco per varcare la soglia del suono e per toccare il suolo delle sue misteriose profondità.

La lettura delle poesie, soprattutto quelle di Puškin [78], suscitò in Pavel gli stessi sentimenti estatici. La sua percezione andava al di là del senso logico delle parole giacché, affascinato dal suono ritmico della cadenza delle singole parole, arrivava con la fantasia fino alle porte del lontano ed estatico «altro mondo» [79]. Lo stesso accadeva quando ascoltava le canzoni cantate da sua madre. Le parole, le frasi e la melodia dei canti gli si presentavano in un senso completamente diverso da quello che essi in realtà avevano: in un senso che compariva davanti a lui come un «geroglifico enigmatico» di un misterioso mondo. Dietro alle parole dei canti sentiva «altre» parole che si rivolgevano personalmente al suo essere più intimo e queste parole – credeva lui – non provenivano da sua madre e neanche dall'autore della canzone, ma da un «mondo noumenale»: da un «mondo dell'essere» che era molto lontano e, allo stesso tempo, molto vicino, perché si nascondeva anche nel suo cuore [80].

1.3. *La* Weltanschauung *dei bambini e le sue caratteristiche*

Ricorrendo alla specificità della sua concezione del mondo nel periodo dell'infanzia, Florenskij confessò:

> «Tutto il mondo *viveva* e io comprendevo la sua vita. Però sarebbe del tutto sbagliato interpretare questa concezione come

[77] Florenskij ricorda che soltanto l'incontro con la musica di J.S. Bach aveva illuminato le «esperienze musicali» della sua infanzia: «Quando alcuni anni dopo, avendo finito l'Università e l'Accademia, ho avuto il primo contatto con Bach, ho capito che cosa cercassi durante l'infanzia e in che senso mi sembrasse necessario dover fare ancora un altro passo nel mio sviluppo musicale. In Bach avevo conosciuto approssimativamente colui che suonava nel mio essere per tutta l'infanzia, approssimativamente ma non completamente. Perché è possibile che la musica estatica sia inesprimibile attraverso i suoni degli strumenti e la ritmica troppo razionalizzante della nostra cultura»: *ibid.*, p. 81.

[78] Riguardo alla posizione di Florenskij verso l'opera di Puškin cf. *Iz vyskazyvanij P.A. Florenskogo o Puškine*, in *VRCHD* 149 (1989), p. 116.

[79] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 84-85.

[80] Cf. *ibid.*, p. 82.

> una semplice antropomorfizzazione, attribuendo agli oggetti e agli esseri della natura gli organi, i pensieri, i sentimenti e i desideri umani. Sarebbe sbagliato fare così, anche perché io, come succede a tutti gli altri bambini, semplicemente perdevo il senso del confine tra me e la natura, mescolavo queste due sfere, chiaramente distinte nella conoscenza dell'adulto» [81].

Come si può intuire, Florenskij, pur riconoscendo la straordinarietà della sua percezione del mondo nel tempo dell'infanzia, da lui vissuta in maniera molto personale e intima, era convinto di non dover attribuire alla sua *Weltanschauung* un altro statuto se non quello di una concezione del mondo comune a tutti i bambini. Quella sua, cioè, avrebbe dovuto essere un'«esperienza universalmente umana», tipica di ogni uomo in età infantile [82].

Una delle caratteristiche fondamentali di tale concezione del mondo è la percezione, per niente conflittuale, della diversità e, nello stesso tempo, dell'unità di tutti gli esseri. Da una parte – spiega Florenskij –, i bambini, più degli adulti, riconoscono con molta chiarezza che le diversità tra le cose, gli esseri e i fenomeni sono molto profonde, in quanto «la percezione infantile, diversamente da quella scientifica o pseudoscientifica degli adulti, è di carattere più estetico» [83]. Ogni singola cosa viene percepita da loro in «modo estetico», come un'esistenza totalmente chiusa in se stessa, cosicché non esiste alcun passaggio dalla sua unità all'unità di un'altra cosa. Tutto ciò – assieme al fatto che nella percezione infantile del mondo c'è il predominio delle cose sullo spazio – fa sì che ai bambini il mondo si riveli incomparabilmente più smembrato in confronto a quello degli

[81] *Ibid.*, p. 86.

[82] «Questa conoscenza» – scrive V.V. Byčkov – «la possiedono molti bambini, ma sono pochi quelli che, divenuti adulti, la ricordano o che le prestano una seria attenzione. È necessario il dono speciale di una comprensione spirituale ed estetica, per poter conservare nell'anima e riconoscere come qualcosa di molto importante le rivelazioni della coscienza pura, infantile e, nello stesso tempo, molto antica. Che queste rivelazioni siano una realtà universalmente umana e oggettiva è testimoniato, in particolare, dal fatto che molte persone dotate di talento artistico attribuiscono alle loro impressioni infantili una grande importanza»: V.V. Byčkov, *Estetičeskij lik bytija...*, p. 8.

[83] *Vospominan'ja*, p. 87.

adulti. Dall'altra parte, però, sebbene siano sicuri delle diversità delle cose, i bambini non si fermano davanti al frazionamento del mondo. Anzi, lo superano con la massima facilità, non perché non lo vedano, ma perché i loro sguardi mirano al di là di esso. I bambini, insomma, guardano e ragionano in «modo ontologico», e perciò la loro percezione del mondo si esprime in un tipo più alto di conoscenza: la «conoscenza interiore» [84]. Grazie a una tale conoscenza, che presuppone la capacità di saper unire la propria anima alla vita che scorre sotto il volto esteriore d'ogni cosa, il bambino – spiega Florenskij – è in grado di intravedere e di sperimentare un'«unione sostanziale del mondo» [85]:

> «La percezione infantile supera il frazionamento del mondo *dal di dentro*. Ed è così che viene affermata l'unità sostanziale del mondo che non è motivata dall'uno o dall'altro segno comune, ma è direttamente sperimentata quando con l'animo ci si unisce ai fenomeni percepiti. Questa è la percezione mistica del mondo» [86].

[84] Tale concezione della conoscenza infantile riecheggia anche nelle pagine della *Obratnaja perspektiva* dove, richiamandosi a D.M. Baldwin (*L'evoluzione spirituale della personalità infantile e del genere umano*), è scritto: «(...) il pensiero infantile non è un pensiero inferiore, ma un particolare tipo di pensiero, che può anche raggiungere un grado qualsiasi di perfezione, fino alla genialità, che addirittura è molto affine alla genialità»: *OP*, p. 61 (93).

[85] Cf. *PRED*, p. 533. Una delle testimonianze più eloquenti di tale visione estetico-ontologica del mondo ci è offerta dal ricordo della sua percezione infantile della casa. Così la descrive: «I due appartamenti nei quali abitavamo erano divisi tra di loro da uno spazio esterno, per cui difatti erano due, però spiritualmente erano solo *uno*, un appartamento, il nostro appartamento, che era diviso in due solo apparentemente. La casa, la famiglia erano per me un'unità viva e nella mia conoscenza infantile non sarebbe entrata, anche se vi fosse affiorata, un'altra percezione della famiglia che l'avrebbe vista come un'unità non piena, dissolubile e astratta. Non "io" ma "noi" – con questa coscienza mi accostavo a tutto ciò che si trovava fuori dei confini della mia famiglia che, ripeto, era compatta, indivisibile, organicamente unita, sebbene vivesse nei due locali. (...) Ricordo molto bene che questa percezione non è stata inventata più tardi, ma era proprio d'allora; perché proprio in quei tempi nasceva in me la convinzione che la divisione spaziale poteva solamente *apparire* e che, malgrado essa apparisse attraverso un contatto esterno, vi poteva esistere un'unità interiore; non *unione* ma proprio unità»: *Vospominan'ja*, p. 33.

[86] *Ibid.*, p. 87. Questa rimase per sempre la percezione tipica di Florenskij, come la descrive egli stesso alcuni anni dopo: «Esco in giardino, è la notte senza luna. Si sgranchiscono nell'anima i tentacoli degli alberi: toccano il viso non trovando nessun ostacolo; e in tutti i pori dell'essere si sta assorbendo il mistero del mondo. Una dolce, appiccicosa tenebra inizia a spalmarsi sul corpo, sulle braccia, sul viso, sugli occhi ed essa

Partendo da una tale percezione-esperienza mistica del mondo, Florenskij cercò di mettere in luce ancora di più lo specifico della sua conoscenza nei primi anni di vita.

Essa, innanzitutto, si basava sulla distinzione tra quello che la cosa percepita «sembrava» essere e quello che essa di fatto «era». Infatti, il piccolo Pavel era convinto che le cose attorno a lui «erano» nella loro essenza del tutto diverse da ciò che esternamente «sembravano» essere, e che nelle loro profondità regnavano «altre leggi». Di conseguenza, quando osservava una cosa, sapeva che essa non «era» quello che «sembrava» essere, ma «era» indubbiamente qualcosa d'altro [87].

Come ricorda più tardi Florenskij stesso, la questione del rapporto tra l'«apparire» e l'«essere» di una cosa, che appunto caratterizzava la sua conoscenza infantile, divenne successivamente una delle questioni filosofiche che attiravano di più il suo interesse. Per poter comprendere un tale rapporto occorre saper rispondere alla domanda-chiave: come spiegare l'evidente contrapposizione e, nello stesso tempo, l'inseparabile unione tra l'«apparire» e l'«essere» della stessa cosa? Quanto alla soluzione proposta da Florenskij, essa sorprende per la sua semplicità. Egli, infatti, è persuaso che si tratti di una contrapposizione che in sé non è una realtà oggettiva, ma accade solo nell'intelletto [88]. Insomma, la cosa è la stessa sia «qui», nel

addensa sempre di più, come se si volesse depositare su di me; al punto che io non sono più io, il mondo non è più mondo, ma tutto è me, e io sono il tutto. Più esattamente: non vi è un confine delineato tra me e non-me. Nelle radici dell'essere vi è l'unità, ai suoi vertici vi è la separazione»: *NM*, pp. 17-18.

[87] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 154-155. A questo riguardo Florenskij aggiunge: «Nel mio pensiero cominciava a stabilirsi la convinzione che il "semplice" non è affatto così semplice come lo vorrebbero presentare, che lo "spiegato" non è per niente spiegato così come se ne vantano coloro che dicono di spiegarlo. Il continuo non è per niente continuo, l'identico non è identico ma diverso, il diverso, al contrario, non è diverso ma identico. In me si è plasmato un fermo convincimento – per dirla con un linguaggio acquisito successivamente –, che nella *sostanza* stessa, in quella misteriosa profondità, della quale gli adulti hanno paura e non vogliono vedere e alla quale non mi permettono di dare neanche un'occhiata, che lì non valgono le leggi di identità e di contraddizione, ma che esistono *altre* leggi: l'identità del contraddittorio e la contraddizione dell'identico; dunque, la cosa *non* è se stessa, essa è qualcos'altro»: *ibid.*, p. 172.

[88] Convinto del rapporto dell'identificazione e della distinzione tra l'«apparire» e l'«essere», Florenskij, accusando Kant per le sue posizioni filosofiche fondate sull'idea dell'insuperabile contrapposizione tra queste due realtà, si chiede: «Ma come è possibi-

suo apparire, che «lì», nel suo essere: la differenza tra i due momenti è legata solo alla conoscenza della cosa.

Ora si capisce perché per Florenskij quello che «appariva», il «fenomeno», non era che la «buccia» di un «qualcosa» d'altro che giaceva più profondamente sotto di esso: del «noumeno»:

> «Se guarderai attentamente i fenomeni, comincerai a intravedervi qualcosa che prima non vi avevi visto affatto o, ancora di più, che vedevi in contrapposizione. Ed è appunto questo che costituisce l'*essere* rispetto a ciò che è l'*apparire*.
> Però anche l'*essere* – analogicamente all'*apparire* – può essere percepito, in ciò che esso è, attraverso una più sottile percezione; nel senso che scendendo nelle profondità di una cosa, quando ti avvicini a quello che essa "è", non vedi solamente il suo essere, ma pure quello che essa "sembra", quando manifesta il proprio opposto, cioè, il suo vero *essere*» [89].

Tale visione dialettica o fenomeno-noumenale delle cose, ancorata indissolubilmente nella percezione estetico-ontologica del mondo, divenne per sempre il tratto tipico della *Weltanschauung* florenskijana:

> «Tutta la mia vita meditavo, a dire il vero, su un'unica cosa: sul rapporto del fenomeno con il noumeno, sul palesamento del noumeno nei fenomeni, sulla sua rivelazione, sulla sua incarnazione. Questa è la questione del simbolo. Infatti, in tutta la mia vita mi sono occupato solamente di un unico problema, quello del SIMBOLO» [90].

le parlare della contrapposizione lì dove non è possibile fare la comparazione, dove non vi è nessuna cosa conoscibile, dove un elemento è completamente immanente e l'altro è completamente trascendente?». Ricordando invece la propria convinzione al riguardo, scrive: «La contrapposizione dell'"apparire" e dell'"essere" consisteva, secondo me, nei fenomeni stessi, nelle manifestazioni stesse. Ci sono delle manifestazioni che accadono sulla superficie, ma anche più in profondità. I fenomeni stessi testimoniano di essere tali»: *ibid.*, pp. 155.

89 Concludendo la spiegazione, Florenskij ricorda: «Tale, per lo meno, era la convinzione nella mia prima infanzia. Ebbene, ripeto, sin d'allora questa convinzione era divenuta il seme di tutte le altre convinzioni. Non posso pensare in un altro modo; un altro tipo di pensiero viene rifiutato da tutto il mio essere»: *ibid.*, p. 155.

90 *Ibid.*, p. 153.

Per chiarire meglio quest'ultima affermazione, Florenskij – ribadendo la sua incessante attrazione per i «fenomeni» da lui compresi appunto non come un'esteriorità a sé stante ma come «luoghi» dove il «corpo del mondo» è particolarmente «illuminato» dalla «luce interiore» del suo «mondo noumenale» – ricorda che tra tutte le questioni che lo interessavano ve n'era una in particolare in cui egli riconosceva «la questione fondamentale della sua vita»: quella – per dirla nei termini della filosofia kantiana – dello «schematismo dei puri concetti razionali» [91]. Egli, cioè, era da sempre attratto da domande come queste: si può – in un unico atto della conoscenza – unire l'universale con il particolare, l'astratto con il concreto, lo spirituale con il materiale? In forza di ciò, può un fenomeno raggiungere un numero infinito di significati che superano quello che gli è proprio, presentandosi come modello di tutta una serie di fenomeni e, nello stesso tempo, invitando l'intelletto a passare dai fenomeni al loro «protofenomeno»? In forza di ciò, può il sensibile diventare – nella conoscenza – lo schema del trans-sensibile? [92].

In fondo, si può costatare che ciò che dall'inizio interessava Florenskij era la questione della possibilità di una «conoscenza integrale», che avrebbe potuto corrispondere alla dinamica del suo «pensiero discontinuo» [93] che si muoveva sui «confini» tra l'astratto e il concreto [94], di una conoscenza capace di armonizzare in un unico

91 *Ibid.*, p. 156.

92 «Il problema di questo schematismo era il *mio* problema, persino quando ancora non avevo sentito parlare di Kant»: *ibid.*, p. 156.

93 «Per nove decimi, se non di più, il contenuto della mia vita interiore erano sempre le mie *riflessioni*, però mai silenziose, bensì sempre più tumultuose e ardenti, le mie *agitazioni intellettuali*. Il mio pensiero non scorreva sistematicamente, ma sempre mi agitava e stupiva. Esso era sempre discontinuo, ora profondamente nascosto nella sfera dell'inconscio, ora divampando con una chiarezza accecante per poter – in seguito – di nuovo nascondersi nell'oscurità dell'inconscio. Questa non era una corrente lineare ma piuttosto discontinua; infatti, sentivo particolarmente vicina l'immagine dei fiumi sotterranei, che trapuntano la superficie terrestre. Oggetto di riflessione e di agitazione era sempre il problema del *Simbolo*, ora nelle applicazioni particolari e secondo i particolari che mi entusiasmavano completamente, ora nella sua impostazione diretta, per così dire, logica, che più va avanti, più diventa ancor più diretta ed ancor più determinata»: *ibid.*, p. 157.

94 «Ricordo che, molti anni fa, mio padre, quand'ero ancora in una delle classi medie del ginnasio, mi fece notare che la mia forza non è nell'analisi del particolare, e nemmeno nel pensiero del generale, ma là dove essi si uniscono, sul confine del genera-

quadro concettuale i «due mondi»: quello dell'universale e quello del particolare, quello dell'astratto e quello del concreto.

Per aprire la strada verso una soluzione di questo problema gnoseologico, Florenskij si affidò a quello che fu dall'inizio il suo tipico modo di pensare: il «pensare per immagini» [95], legato al suo tipico modo di conoscere: la «conoscenza simbolica». Alla luce di tale conoscenza, messa alla base di tutta la sua futura opera, egli riconosceva in ogni fenomeno un «simbolo», una realtà «duo-unica», «spirituale-fisica», con la propria solidità ontologica, un «simbolo» concreto e reale di qualcosa di più grande di ciò che si poteva cogliere solo visivamente [96].

le e del particolare, dell'astratto e del concreto. Forse mio padre aggiunse ancora: "sul confine della poesia e della scienza", ma di quest'ultima cosa io non mi ricordo con certezza»: *ibid.*, p. 156. Lo stesso ricordo riappare in una delle lettere scritte al figlio Kiril dal lager (21.2.1937): «Mio parde, convinto che le mie capacità non erano né quelle di pensare in astratto né quelle di dedicarmi all'esame dei particolari, mi diceva: "la tua forza sta lì dove il concreto s'incontra con l'universale". Ed è così»: *SPF*, p. 86.

[95] Infatti, nel poema «Oro» scrisse di se stesso:
«Egli pensava per immagini. Sorgeva,
Come un raggiante integrale,
Chiaro volto di tutta la cosa nell'insieme:
Un attimo – ed è apparso»: *ORO*, p. 129.

[96] Cf. *Vospominan'ja*, p. 154; *PIK*, p. 200. Florenskij non solo considerava il «fenomeno» un'apparizione del mondo spirituale (noumenale) esistente in sé e per sé e, perciò, indipendente da chi lo osserva, ma era convinto che in esso fosse presente la sostanza della cosa, così come in un nome – per esempio – può essere presente il portatore del nome. Egli stesso ricorda un'esperienza dell'infanzia che descrive tale percezione ontologica del mondo: «Una volta la zia Liza aveva portato dal suo podere tanta uva di ottima qualità. A me ne hanno dato da assaggiare un po', ma avevano paura di darmene di più. E affinché io non ne chiedessi di più, mio padre aveva disegnato su un grande foglio una scimmia, l'aveva messo dietro all'uva dicendomi che la scimmia non mi avrebbe permesso di toccarla. Nell'infanzia ero molto ubbidiente e credevo senza dubitare a qualsiasi parola degli adulti. (...) Ed ecco, sapendo ovviamente che quella scimmia era stata disegnata, mi sono rivolto ad essa stendendo, con tono supplichevole, la mia mano e chiedendo: "(...) Scimmia, dammi l'uva!". Queste mie parole, chissà perché, si erano impresse nella mente di *tutti* a casa al punto che tutti me le ripetevano anche dopo molto tempo ed è per questo che me le sono ricordate chiaramente fino ad oggi. (...) Come se fosse adesso ho davanti a me lo schizzo della scimmia, fatto in fretta con una matita grigia secondo l'immagine del *Conversations Lexikon Meyers* stampato in tedesco, la quale – lo sentivo chiaramente – era il guardiano assoluto di quella deliziosa abbondanza, un guardiano contro il quale non potevano esistere obiezioni e con il quale nessuno poteva lamentarsi in quanto era superiore persino a un dibattito interiore. La scimmia era disegnata, ma comunque era viva; era più viva – appariva cioè con più potenza, in modo

D'ora in poi la «conoscenza simbolica» (una conoscenza, sottolinea Florenskij, del tutto estranea a ogni forma di gnosticismo, positivismo, materialismo o metafisica astratta [97]) risultò per lui l'unico tipo possibile di «conoscenza integrale», e ciò perché permetteva di integrare in sé, senza nessun tentativo di un'analisi o definizione razionalistica definitiva della realtà, la sua percezione mistica delle «misteriose profondità» delle cose e dei fenomeni del mondo.

Questa conoscenza segue un'unica regola: per poter conoscere la realtà del mondo nel suo insieme – e cioè nel suo «mistero» – occorre «smascherarla» attraverso un «rivestimento» di simboli sempre nuovi [98].

Parlando della sua infanzia Florenskij confessò: «Tutto il mondo era per me una fiaba» [99], e occorre aggiungere che per tutta la vita è stato intimamente legato a questa sua originaria *Weltanschauung* fiabesca, essendo rimasto fino alla fine un «vero bambino»,

più espressivo e inesorabile – di una scimmia vera. No, non la confondevo con una scimmia. Ma io a quel tempo avevo coniato proprio il pensiero della mia futura concezione del mondo: che nel nome è *presente* il nominato, nel simbolo il simboleggiato, nell'immagine la realtà dell'immaginato, e che per questo il simbolo è il simboleggiato»: *ibid.*, pp. 34-35.

[97] Florenskij confessa che lo gnosticismo era per lui «sempre disgustoso», perché la sua mente era «sempre» occupata dalla conoscenza concreta, altrettanto estranea sia al positivismo, in quanto ogni apparizione soprattutto dei fenomeni della natura aveva uno *status* di misteriosità difficilmente spiegabile razionalmente, sia alla metafisica astratta, in quanto egli voleva vedere l'«anima» che però non è spogliata, ma incarnata nel corpo fisico. Per dirla con le sue parole: «In ogni fibra del suo corpo [del fenomeno] vedevo e volevo vedere, cercavo di vedere, credevo di poter vedere – l'anima, l'unica essenza spirituale. E perciò, quanto ferma era la mia certezza che il corpo non fosse solamente corpo, solo un'inerte materia, solo superficiale, tanto ferma era la certezza opposta dell'impossibilità, dell'inutilità, della presunzione di vedere quell'anima incorporea, spogliata del suo velo simbolico»: *ibid.*, p. 154.

[98] «Vorrei, che voi, figli miei, capiste questa mia percezione fondamentale del mondo. Secondo me si trattò semplicemente del fatto di voler conoscere il mondo nella sua vita, nei suoi propri sostanziali legami e movimenti. Intanto, quello che nel mondo è *sconosciuto* non era, secondo la mia concezione, una condizione casuale del mio intelletto che ancora mancava di conoscenza, ma esprimeva la realtà sostanziale del mondo. La *misteriosità* è la vita del mondo. Ecco perché il mio desiderio era quello di conoscere il mondo appunto come *sconosciuto*, non violando i suoi misteri ma sbirciando al di là di essi. Ebbene, lo sbirciare il mistero era per me il simbolo. Perché il mistero del mondo con i simboli non si copre, ma appunto si scopre nella sua sostanza reale, cioè *come mistero*»: *ibid.*, p. 158.

[99] *Ibid.*, p. 162.

innamorato del mondo delle fiabe, un bambino sempre attratto dalle misteriose profondità del mondo circostante[100].

Tanto che l'esperienza di allontanamento da questa *Weltanschauung* e dalla «conoscenza simbolica» ha provocato in Pavel una profonda crisi esistenziale, una vera crisi di allontanamento da se stesso.

2. L'INCONTRO CON LA *WELTANSCHAUUNG* SCIENTIFICA, LA CRISI E IL RITORNO ALLA MISTICA DELL'INFANZIA

Inizialmente il piccolo Pavel non vedeva nelle sue «esperienze mistiche» niente di particolare. Pensava che quello che viveva e sperimentava lui lo avrebbero potuto vivere e sperimentare anche gli altri[101]. Solo man mano si rese sempre più conto di un certo contrasto tra la propria visione del mondo e quella degli adulti. Anche perché con il passare del tempo la sua concezione mistica del mondo – che egli stesso chiamò più tardi «fiabesca» – cominciava a suscitare l'incomprensione e l'ostilità anche tra i suoi cari, i quali consideravano le idee di Pavel troppo infantili e ingenue.

Tutto questo era solamente la premessa del successivo incontro di Pavel con la «concezione scientifica del mondo» la quale, prima rifiutata, divenne successivamente il suo modo di pensare fino a paralizzare del tutto la sua vita interiore, abituata a un ampio «respiro mistico». Tanto che, frequentando l'ultima classe del ginnasio (1898-1899), Pavel, essendosi ormai allontanato da quello che prima riconosceva essere la verità e il senso della propria vita, scrisse amaramente allo scrittore L.N. Tolstoj:

[100] Nel 1925 scrive: «La realtà più profonda e più cara che abbiamo è la nostra infanzia che vive in noi, ma che abbiamo completamente escluso dalla nostra vita. Questa originaria intimità con tutto ciò che esiste, con cui ci sentivamo uniti alla vita della natura, l'abbiamo dimenticata. Essa però continua a vivere in noi e in determinati momenti, improvvisamente, si rende presente. Come ha spiegato molto bene la psicologia americana, il processo psicologico delle conversioni religiose non consiste altro che nel ritorno della persona all'infanzia, nel riemergere dei suoi strati più profondi, che si sono composti nei primi anni di vita: "Se non vi convertirete (non 'rivolterete' le vostre persone) e non sarete come bambini (non i bambini in generale, ma i bambini che voi stessi siete stati una volta), non entrerete nel Regno dei Cieli"»: *PRED*, p. 535.

[101] Cf. *Vospominan'ja*, p. 41.

«Lev Nikolaevič! Ho letto i vostri libri e sono giunto alla conclusione che non si può vivere così, come sto vivendo adesso»[102].

2.1. *L'esperienza di un'educazione positivista: tra scienza e magia*

Secondo i ricordi di Florenskij, il primo grande ostacolo che egli incontrò nel seguire le proprie convinzioni legate alle esperienze mistiche era rappresentato dai genitori con il loro «programma di educazione», che aveva come scopo quello di proteggere il figlio da tutto ciò che era «sopravvissuto» nell'arco della storia umana, educandolo a ragionare secondo i criteri di una logica scientifica[103]. Era per questo che a casa dei Florenskij non vi era posto per i libri di fiabe[104]. Infatti, essi erano sostituiti dai libri scientifici, con l'aiuto dei quali i genitori cercavano di spiegare ai figli – nello spirito del naturalismo che distruggeva spietatamente ogni traccia di soprannaturale – le leggi della natura, sperando di suscitare soprattutto in Pavel, che preoccupava i genitori per la sua estrema sensibilità, un pensiero critico-scientifico. Tali spiegazioni venivano fatte soprattutto dal padre, dotato di grandi capacità pedagogiche. Egli *spiegava*[105] con tanta chiarezza e con la sua tipica vivacità i concetti più complicati della scienza, dando l'impressione di poter smascherare ogni «mistero» della natura. Purtroppo, ogni spiegazione del padre, che

[102] *Ibid.*, p. 264.

[103] Cf. *ibid.*, p. 162.

[104] Cf. *ibid.* Per quanto riguarda la sua continua attrazione per le fiabe, Florenskij trovò «la piena conferma della propria esperienza interiore» nelle parole di E.T.A. Hoffman: «Mai le fiabe avrebbero lasciato (...) in noi una traccia così profonda, se nella nostra anima non vi fossero state le corde individuali che suonano, come in loro risposta, sullo stesso tono»: *ibid.*, p. 166.

[105] Questa esperienza sembra riecheggiare nella successiva distinzione di Florenskij tra la fisica compresa come «descrizione simbolica» e la fisica compresa come «spiegazione». Quanto al primo tipo di fisica, essa è cosciente di offrire solo «modelli, simboli, immagini fittizie del mondo, che si sostituiscono ai fenomeni del mondo, ma in nessun caso li spiegano. In effetti, la spiegazione ha di per sé necessariamente delle pretese di *unicità*, mentre questi modelli consentono di fare una scelta illimitata. La spiegazione corrisponde a una conoscenza precisa, mentre questi modelli sono solo giòco della fantasia. La spiegazione è apodittica, mentre i modelli sono semplicemente ipotetici, ed eternamente ipotetici, condannati per la loro natura a un'eterna ipoteticità»: *NKSO*, p. 118 (48). Di conseguenza si può dire: «La fisica è una descrizione»: *ibid.*, p. 123 (54).

sottolineava la stretta conformità della natura alle sue leggi prestabilite, si opponeva in modo intransigente a quello che era il fondamento costitutivo della «*Weltanschauung* fiabesca» del bambino: la sensazione del mistero [106].

Nei *Vospominan'ja* Florenskij confessa spesse volte di non essere stato mai interessato alle leggi della natura. Al contrario, da sempre si sentiva attratto dai fenomeni nuovi, le leggi dei quali non erano ancora chiarite o che rappresentavano le eccezioni delle leggi stesse. «La conformità alla legge» – ricorda – «fu il mio nemico» [107], come lo era anche l'idea della continuità – l'idea-chiave della *Weltanschauung* scientifica –, esattamente contraria all'idea della discontinuità che animava la sua *Weltanschauung* fiabesca e che gli permetteva di avvicinarsi a ogni fenomeno osservando i suoi particolari senza perdere di vista la sua integrità [108]. Ed era proprio qui che le spiegazioni scientifiche del padre – animate da una visione meccanicistica della natura e dei suoi fenomeni – ferivano il cuore del figlio [109]. Se riconoscere nei fenomeni della natura le «forme concrete» che fanno parte integrante di un unico quadro composto dall'insieme di tutte le altre espressioni della natura, fu la logica fondamentale della conoscenza di Pavel, le spiegazioni scientifiche del padre distruggevano ogni «forma» [110], frantumandola in elementi sconosciuti e anonimi, visti come semplici componenti di un ciclo continuo guidato dalle leggi costanti della natura. Qualsiasi fenomeno veniva da lui spiegato come «conseguenza naturale» di tale processo meccanico, essendone quasi un «prodotto logico». Per il padre, insomma, il fenomeno non era altro che una parte insignificante del «molto» [111], una parte anonima dell'infinità delle parti.

Come ricorda Florenskij più tardi, ogni spiegazione di questo tipo andava pericolosamente contro quello che fu il cuore del suo rapporto con il mondo: la convinzione di dover conoscere il «senso», il «perché» di ogni fenomeno, di ogni cosa attorno a lui. Purtroppo, il padre, propenso a un mite scetticismo, cercava di relativizzare tutto ripetendo spesso al figlio: «Nel mondo non vi è niente di assoluto» [112].

La reazione di Pavel fu molto spontanea. Quanto più i genitori cercavano di proteggerlo contro la «fauna mistica», tanto più essa riemergeva di nascosto nei suoi pensieri. Quanto più egli sentiva le precise spiegazioni scientifiche, tanto più nutriva in sé la speranza che avrebbe potuto esistere ugualmente qualche eccezione della legge che avrebbe nuovamente coperto il fenomeno, bruscamente svelato dal padre, con un velo di misteriosità. In questo modo, anche un qualsiasi esperimento scientifico, fatto insieme a suo padre, non aveva per Pavel altro significato che quello di un gioco di prestigio, di un miracolo, di un'apparizione tra «qui» e «lì», della quale – per la sua misteriosità – non si poteva dire niente di preciso [113].

Comunque sia, la formazione scientifica dei genitori portò il primo frutto: una profonda scissione interiore. Da una parte, Pavel serbava nel cuore ogni parola dei suoi amatissimi genitori, i quali godevano della sua piena stima e fiducia; dall'altra, la voce interiore del suo cuore ribadiva la visione mistica del mondo come unica visione vera e veramente sua. Florenskij ricorda:

> «Avevo velocemente imparato a pensare con le due menti: in superficie, con la mente degli adulti, mi impadronivo con faci-

[106] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 162ss.

[107] *Ibid.*, p. 183. «La legge della costanza, la precisione dei risultati non mi rallegravano, ma mi affliggevano. (...) La legge opprimeva il mio intelletto, come un giogo d'acciaio, come un peso e come catene. Per questo chiedevo con bramosia delle eccezioni. Le eccezioni delle leggi, i dissensi della conformità alle leggi erano i miei stimoli intellettuali»: *ibid.*, p. 183; cf. *ibid.*, pp. 189ss.

[108] Cf. *ibid.*, pp. 163, 184.

[109] «(...) il fenomeno mi attraeva e interessava solo quando mi si presentava come inspiegato, un'eccezione, cioè, non normale e spiegabile con la legge. Ecco perché fin dall'infanzia avevo l'odio per la meccanica, talvolta non volevo e neanche potevo assimilare i suoi principi e perfino più tardi, al ginnasio e all'Università, intimamente non ne tenevo conto. In verità, io sapevo a memoria il testo latino *axiomata sive leges motus* di Newton, tuttavia non lo capivo né desideravo capirlo, poiché lo scacciavo dalla mia conoscenza. Nella sua presenza il mio intelletto svaniva. (...) Nella mia comprensione fiabesca del mondo trovavo idee dello spazio e del tempo completamente diverse e presupposti del tutto diversi circa la realtà del mondo»: *ibid.*, pp. 184-193.

[110] Cf. *ibid.*, p. 184.

[111] «Dall'infanzia mi sono abituato al pensiero più tardi formulato così: non esiste una cosa così buona che, unita alla parola molto, non diventerebbe insopportabile. (...) Il forte odio, che man mano nasceva in me, verso l'evoluzionismo, verso un allargamento sconfinato degli spazi astronomici e dei tempi geologici, verso una tale invasione nel mondo dell'infinità opprimente, si radicava appunto nella mia paura di fronte alla parola "molto"»: *ibid.*, pp. 148-149.

[112] Cf. *ibid.*, p. 164.

[113] Cf. *ibid.*, pp. 176-177.

lità delle leggi della logica; nel profondo però, con la *mia* mente d'infanzia, comprendevo il mondo come – per dirla con un termine che solo tanti anni dopo sono venuto a sapere – un partigiano dell'idealismo magico. Nella periferia potevo fervidamente e persino fanaticamente difendere l'una o l'altra spiegazione scientifica e nello stesso tempo nell'anima non credere alle spiegazioni scientifiche considerandole quelle che in realtà erano: relative. Sentivo che di un'altra comprensione del mondo, della mia comprensione del mondo, non dovevo parlare ad alta voce e perciò ne tacevo come del mistero della mia anima. Mi sembrava, insomma, indecente e ingenuo spiegare il mondo magicamente davanti agli altri; infatti, non è conveniente parlare di tutto agli altri. Così io *sembravo* "scienziato" ma dentro ero "mago"» [114].

Intanto, la scissione interiore di Pavel fu il primo segnale del serio pericolo in cui si trovava la sua *Weltanschauung* fiabesca. Infatti, come si racconta nei *Vospominan'ja*, poco dopo cominciò a formarsi sopra il suo «idealismo magico» una «pellicola», che man mano gl'impedì di respirare liberamente: una «pellicola» sotto la quale iniziavano a germogliare silenziosamente i primi semi del futuro fanatismo e dell'intemperanza scientifica [115].

2.2. *L'esperienza di un'«educazione edenica»: nel Paradiso senza Dio*

La preoccupazione dei genitori di difendere Pavel da ciò che era «sopravvissuto» della storia umana aveva anche un altro scopo: difendere il figlio dal «dogmatismo religioso». Nella famiglia Florenskij – sebbene non vi si potesse mai sentir dire che Dio non esiste o che la religione è una superstizione – non trovava posto alcuna religione storica, anzi, di religione non si parlava affatto [116]. Solamente il padre

[114] Cf. *ibid.*, p. 172.
[115] Cf. *ibid.*, pp. 164-165.
[116] Una delle ragioni di ciò fu il desiderio dei genitori di eliminare la loro diversità confessionale legata intrinsecamente alla «diversità del sangue». Florenskij ricorda: «se

ogni tanto infrangeva questo silenzio rivelando la propria posizione riguardo alla religione; una posizione che – basata su una propria e davvero originale «filosofia» di vita – ebbe un ruolo assai importante nel processo di plasmazione della coscienza religiosa del figlio.

Innanzitutto, il padre di Pavel non ha negato mai l'esistenza di un «Grande Essere» [117]. Anzi, ne parlava ogni tanto e di sfuggita in termini affermativi, senza però alcuna precisazione al riguardo, essendo convinto dell'immensa sproporzione esistente tra il «Grande Essere» e la conoscenza dell'uomo seguita dalle scarse capacità espressive del linguaggio umano. Quanto alla religione in sé, il padre, riferendosi all'esperienza di tutti i popoli, nella storia dei quali la religione è sempre stata presente, ne considerava ingiusta la negazione. Egli stesso affermava l'esistenza di un certo «fondamento reale» che sta alla base di ogni fede storica e di ogni sentimento religioso presente nella storia dell'umanità di tutte le epoche. In questo senso – probabilmente sotto l'influenza delle teorie sulla religione di A. Comte e dei comtiani, tra i quali soprattutto V.K. Gejnz (Frey) – il padre parlava delle cosiddette «tre forze fondamentali» quali componenti universali di ogni religione [118]. È utile farne una rapida esposizione per poter poi capire meglio la peculiarità della concezione della religione di padre Pavel, il quale – cosa da non dimenticare – si è servito molto delle intuizioni filosofico-religiose di suo padre [119].

mia madre evitava la Chiesa armena e non *desiderava* affermare in sé, per la *vicinanza* ad essa, la sua nazionalità e attraverso di essa la sua stirpe, mio padre, da parte sua, si era allontanato dalla Chiesa russa e ciò non solo di fatto ma, di più, anche coscientemente, per non *mettere in evidenza* di essere di nazionalità russa»: *ibid.*, p. 137.
[117] Cf. *ibid.*, p. 118.
[118] Cf. *ibid.*, pp. 118-119.
[119] Vogliamo aggiungere che l'interesse di Florenskij per lo studio della religione ha accompagnato fino all'ultimo la sua attività filosofica e teologica. Ne testimonia, tra l'altro, il fatto che il 12 giugno 1917 egli presentò a Sergiev Posad il *Progetto dell'Accademia religioso-filosofica di Mosca*, nato dalla sua convinzione circa la possibilità di un'ampia collaborazione dei rappresentanti di tutte le religioni. Il *Progetto* proponeva di fondare un'istituzione scientifico-scolastica «con lo scopo di studiare la Religione nei suoi fondamenti principali e nella sua concreta esistenza storica»! *Ot redakcii*, in *IBN*, p. 86. Ma vi è ancora un'altra testimonianza di un tale interesse di Florenskij: i suoi appunti scritti negli ultimi anni di vita (si tratta degli appunti schematici che egli, probabilmente, intendeva ampliare e rendere più organici), intitolati *Zapiska o pravoslavii*

La «prima forza» della religione il padre la riconosceva nella sensazione universalmente umana dell'illimitatezza e dell'infinità cosmica che provoca da sempre un sentimento di solitudine, giacché l'uomo scopre di vivere in un mondo incommensurabilmente più grande rispetto alla propria nullità. Questo sentimento genera l'aspirazione a dare una forma a tale illimitatezza cercando di concepirla semplicemente come un «essere», perché l'uomo, a causa della debolezza del suo intelletto, non riesce a pensare l'infinità cosmica se non in termini antropomorfici.

La «seconda forza» della religione sta – secondo il padre di Florenskij – nel sentimento di quel legame e di quell'unità, in forza dei quali i singoli uomini si uniscono tra di loro per creare i popoli, le nazioni. Si tratta di un sentimento che non porta a costruire un'umanità anonima, ma conduce ogni uomo a legami più stretti: quelli di sangue, che più corrispondono alla struttura dell'essere umano. Egli trovò piena conferma di tutto ciò nel libro di Fustel de

(*Note sull'ortodossia*), che sembrano introdurre nel cuore della sua concezione della religione. Egli scrive: «Avere una fede qualsiasi è meglio che non averne nessuna. Si può e si deve essere totalmente devoti alla propria confessione; ma non si può negare che aderire a una confessione, quale che sia, è meglio che non aderire a nessuna. Ciascuno è tenuto ad avere a cuore la propria fede, la propria religione; ma si deve anche riconoscere come un valore la religione in quanto tale, quale che sia. Per quanto le differenze tra le varie confessioni di una stessa religione possano essere sostanziali, esse non distruggono però la comunanza di fondo che esiste tra queste confessioni. Allo stesso modo, anche i fossati più profondi tra le religioni non possono creare fra di loro divisioni tali da rompere definitivamente la loro radicale unità. (...) [Perché] ogni confessione e ogni religione poggiano in qualche misura sull'autentica realtà spirituale, e quindi non sono completamente prive della luce della Verità. (...) Nessuno, probabilmente, si metterebbe a negare le tesi ricordate fino a che sono presentate così schematicamente. Ma tutti, o quasi tutti, le negano quando si tratta della conoscenza concreta di una certa religione o di una certa confessione. C'è una specie di ostilità preconcetta tra religione e religione, tra confessione e confessione, e persino tra una certa tendenza all'interno di una confessione e tutte le altre. (...) Il mondo religioso è frantumato soprattutto perché le religioni non si conoscono reciprocamente. Anche il mondo cristiano, in particolare, è frantumato per lo stesso motivo, poiché le varie confessioni non si conoscono reciprocamente. (...) Se anche una minima parte dell'energia che si disperde nell'ostilità verso gli altri fosse usata per amare se stessi, l'umanità potrebbe riposarsi e prosperare. Sono convinto che il compito primo e più urgente che aspetta l'umanità nel momento attuale sia appunto quella sorta di testimonianza a se stessi con la quale le varie confessioni e religioni dovrebbero cercare di spiegare quelli che sono i propri tratti individuali, quei caratteri cui tengono più d'ogni altra cosa e ai quali non credono sia possibile rinunciare, senza con ciò stesso distruggere dentro di sé i principi stessi della propria vita spirituale»: *ZOP*, pp. 537-538 (25-27) e 543 (31).

Coulanges: *La cité antique*[120], del resto letto con una sua interpretazione. De Coulanges, considerando la religione antica espressione della venerazione religiosa degli antenati deificati, riconosceva nella figura dell'uomo antico una figura sacerdotale che venera la linea ascendente della propria stirpe. Il padre di Pavel sosteneva, invece, un'interpretazione contraria: era persuaso dell'importanza di venerare esclusivamente la linea discendente, cioè la propria famiglia. Egli, infatti, diversamente dall'uomo antico, rivolto sempre indietro verso il passato del proprio sangue con una *pietas erga parentes*, non ricordava mai i propri antenati. Anzi, essendo staccato coscientemente dal passato, possedeva solamente la *pietas erga pueros* o, meglio, la *pietas erga familiam*[121].

Infine, la «terza forza» della religione sta nell'«insieme delle apparizioni misteriose». In pratica, però, di misteri e di miracoli il padre non si interessò affatto, in quanto era del parere che fino a quando uno vive sulla terra debba occuparsi di ciò che è terreno. Diceva ogni tanto: il «tempo giusto» per conoscere il mistero sarà dopo la morte[122].

Il padre di Florenskij era convinto che queste «tre forze della religione», presenti nelle radici di ogni concreta religione storica,

120 Cf. *Vospominan'ja*, p. 119.

121 A questo riguardo Florenskij ricorda amaramente: «Mio padre prendeva su di sé tutti i pesi della vita, non volendo che gravassero sulla famiglia. Ma non riuscendo a portare più tutti i dispiaceri che doveva affrontare da solo ogni giorno, cominciò a piegarsi; e quando vide l'impossibilità di realizzare i suoi ideali di vita, perse l'equilibrio sia fisico che spirituale. Si trattò veramente di un dramma: sotto i suoi occhi andava in rovina tutto quello che egli per tutta la vita aveva cercato di creare e per la cui causa si era offerto in sacrificio. Sì, in sacrificio, perché la famiglia fu il suo idolo, il suo dio, e lui era il suo sacerdote e la sua vittima»: *ibid.*, p. 25. L'atteggiamento di «idolatria familiare» del padre influì in modo determinante sulla vita di tutta la famiglia. Infatti: «Il compito della famiglia consisteva nell'isolarsi dal mondo circostante. La nostra vita fu la vita *"in noi"*, sebbene non *"per noi"*, essa era cioè un'esistenza fuori dalla società e dal passato. Sia nello spazio, sia nel tempo noi eravamo un "genere nuovo", una nuova generazione – noi soli. (...) Infatti, noi figli quasi non conoscevamo il passato della nostra famiglia, per non parlare poi della nostra stirpe. Gli occhi dei miei genitori miravano al presente e, anzitutto, al futuro. Però il passato... il passato fu teoricamente negato, praticamente fu sconosciuto o quasi sconosciuto. (...) [Solo che] esistere senza la sensazione di un legame vivo con i nonni e i bisnonni significa esistere senza punti di appoggio nella storia»: *ibid.*, pp. 25-26. Cf. *DVGIZ*, p. 323.

122 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 120-121.

sono di solito oscurate dalle diverse «idee religiose», difficilmente decifrabili anche per gli specialisti stessi della religione. Il pericolo – diceva – sta nel fatto che la concretizzazione pratica di queste «idee» inculca un falso pensiero sulla veridicità assoluta ed esclusiva dell'una o dell'altra religione. Fu per questo che egli, pur non essendo ostile nei confronti di nessuna religione, non si dichiarava nemmeno in favore di qualcuna di esse [123]. Del resto era convinto che gli uomini, già in quanto uomini, vivono nella verità assoluta e che perciò possono vivere anche senza la religione. Infatti, la sua parola prediletta, che aveva del tutto sostituito il dogma religioso e la verità metafisica, era *čelovečnost'* (il senso dell'umanità) [124].

La *čelovečnost'* doveva essere – secondo lui – il regolatore universale di tutti i comportamenti sia pubblici che privati di ogni uomo, delle sue leggi e della sua morale. Egli riteneva che la *čelovečnost'*, comune a tutti gli uomini, fosse l'unica realtà che potesse rendere comprensibili – in modo giusto e senza provocare sentimenti d'intolleranza religiosa – le esigenze morali e i comandamenti di una qualsiasi religione e che, di conseguenza, potesse umanizzare dal di dentro le «rigide strutture» della società. Ed è per questo che essa era l'unica verità che avrebbe dovuto essere annunziata e insegnata.

Come confessa Florenskij stesso, tale visione della religione umanistica del padre s'ispirava soprattutto a due «fonti sacre» [125]: il «Vangelo» rappresentato dal *Faust* di W. Goethe e la «Bibbia», che per lui era l'opera di W. Shakespeare [126], considerato l'«educatore

[123] Riguardo all'atteggiamento del padre verso il cristianesimo, Florenskij ricorda: «Quanto al cristianesimo, mio padre vedeva la sua altezza; ed era appunto quest'altezza a destargli delle preoccupazioni. Perché la religione, che impone il pensiero della propria assolutezza, non può non essere fonte d'intolleranza»: *ibid.*, p. 121.

[124] Cf. *ibid.*, pp. 122ss.

[125] In un'altra annotazione di Florenskij sta scritto: «"Faust" era per mio padre il Vangelo ma "La cité antique" di Fustel de Coulanges era il suo Nomocanone»: *DVGIZ*, p. 323.

[126] Questa convinzione del padre sembra riecheggiare nel saggio di Florenskij (del 1905) dedicato all'*Amleto* di Shakespeare, dove sta scritto: «Non per caso Heine aveva chiamato le tragedie di Shakespeare il "vangelo laico"; non per caso vedeva in esse la "rivelazione dei misteri della natura". Si tratta delle terribili rivelazioni della vita nascosta del mondo e neppure una lettera, né uno iota può essere cambiato nell'*Amleto* senza punizione»: *GAM*, p. 257.

eccezionale della *čelovečnost'*» [127]. Il «santuario» poi, ossia quel luogo unico dove questo sentimento di calore e di dolcezza dei rapporti umani poteva nascere, svilupparsi e maturare, doveva essere il focolare della famiglia. Per questo il padre desiderava ardentemente che la propria famiglia ne fosse una conferma e un esempio. Egli stesso, comportandosi verso gli altri con delicatezza, tolleranza, generosità e magnanimità, cercava di dare testimonianza di una vita basata sulla *čelovečnost'*, cosa che in fondo avrebbe dovuto essere il primo compito di tutti i membri della sua famiglia [128].

Vivendo così, la famiglia Florenskij sarebbe dovuta diventare un nuovo tipo d'umanità, diverso da quelli precedenti, contaminati dal «determinismo storico». Per raggiugere questo scopo il padre cercava di educare i suoi figli a un atteggiamento di distanza e di libertà verso qualsiasi tipo concreto di religione. Loro e le successive generazioni della famiglia sarebbero dovute diventare membri di una «nuova religione» – sognata già da J.M. Guyot ne *L'irreligion d'avenir* [129] – caratterizzata da un forte, ma non concretizzato (quanto

[127] «Come rivelazione di questo senso dell'umanità mio padre considerava soprattutto due versi dall'"Otello", che ci leggeva nella traduzione russa: "She loved me for the dangers I had pass'd, And I loved her that she did pity them". "Cosa più sublime e più profonda di questa – diceva un'altra volta mio padre – non è stata detta e non si può neanche dire»: *Vospominan'ja*, p. 124.

[128] L'esempio del padre influì in modo decisivo sulla formazione della personalità del figlio. Infatti, chi conosceva da vicino la persona di Florenskij non poteva non rendersi conto del suo profondo senso dell'umanità oltre che della sua genialità. V.V. Rozanov a questo riguardo scrisse: «Ciò che in lui mi attira di più è la sua sottile percezione dell'altro, la sua grande indulgenza verso gli uomini e verso tutto, il grande interesse per gli uomini e per le cose. Per questa superiorità d'intelletto e arte di tutta la sua natura, egli è unico. Inoltre è affascinante il fatto che egli costantemente si dia pensiero per la propria famiglia. Insomma, egli non è un *singolo*, un "io", ma è un "noi"»: V.V. ROZANOV, *Uedinennoe..*, p. 650. Un'eloquente testimonianza dell'«umanità» di Florenskij è il suo testamento, in cui raccomanda ai suoi figli: «E voi, miei cari, nella vita siate sempre buoni verso gli altri, trattateli con attenzione. Non c'è bisogno di spartire, distribuire gli averi, le dolcezze, i consigli; non c'è bisogno di beneficenza. Ma sforzatevi con sollecitudine di dare ascolto e di saper arrivare in tempo con un valido aiuto a chi Dio ci manda perché bisognoso di aiuto. Siate buoni e benevoli. (...) Miei cari, il peccato, che sarebbe per me particolarmente penoso vedere in voi, è l'invidia. Non invidiate, miei cari, nessuno. Non invidiate, perché invidiare significa ridurre in pezzi lo spirito e profanarlo. (...) E ancora: non condannate, non giudicate quelli che sono più anziani di voi, non spettegolate, sforzatevi di nascondere il peccato per non ricordarvelo più. Dite a voi stessi: "Chi sono io, per giudicare l'altro?; conosco le sue ragioni interiori per poterlo condannare?"»: *DVGIZ*, pp. 442-443.

[129] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 124-127.

all'appartenenza ad una forma storica), senso della religione. In altre parole, il desiderio del padre era che la sua famiglia diventasse un «Eden terrestre», un «Eden dell'umanità».

I *Vospominan'ja* ci attestano che tutte queste idee dell'amatissimo padre si scontravano in Pavel con la sua intima attrazione verso il «mistero della religione» [130] e con la sua convinzione che l'esistenza di Dio è un fatto innegabile [131]. A causa di ciò nacque in lui un sentimento di religione del tutto particolare, legato tra l'altro ad un'«autocoscienza panteista». Egli, infatti, era convinto di possedere nel proprio intimo le stesse forze titaniche eterne e primordiali che gli si manifestavano nelle apparizioni del mondo circostante. Ed è per questo che, pur avendo riconosciuto in Dio un Essere onnipotente, enormemente più grande dell'uomo, in Lui vedeva un «concorrente», qualcuno che tendeva a diminuire la sua umana grandezza e dignità. Florenskij ricorda:

> «Conoscevo la realtà di Dio, conoscevo però anche l'amore e la dignità dei genitori e, ancora di più, la mia dignità di uomo. E allora se di tanto in tanto mi opponevo a Dio, non lo facevo perché Lo negassi, ma perché non volevo sottomettermi a Lui. Mi ricordo molto bene del senso panteistico di quelle rivolte.
>
> *Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war,*
> *Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar...* (Faust).
>
> Dio è la realtà e la Luce, Lui è grande; eppure anch'io sono la realtà, né io sono l'oscurità (perché non sentivo ancora la spina del peccato e non conoscevo la morte cosicché, per conseguenza, non riconoscevo di essere una semplice creatura). "Io non nego Dio, ma io, l'uomo, sono pure dio e perciò voglio essere me stesso" – tale era il senso delle mie emozioni» [132].

[130] Una delle prime e più significative esperienze dell'incontro di Pavel con la religione – vissuta nell'1892 e ricordata come esperienza del timore di Dio sperimentato durante la visita di un antico tempio a Chanagjae (nel governatorato di Elizavetopol') – si trova descritta nel testo di una delle sue lezioni del periodo postrivoluzionario (1918), dedicate al rapporto tra il culto, la filosofia e la cultura, intitolata *Strach Božij*. Cf. *STBO*, p. 97.

[131] Cf. *Vospominan'ja*, p. 145.

[132] *Ibid.*, pp. 145-146.

Ma nella coscienza di Pavel vi era ancora un'altra immagine di Dio: quella del «Dio terribile» che, anche se non direttamente, minacciava la sua felicità. Egli accusava Dio di essere responsabile di tutti gli orrori che mettevano in pericolo la «vita edenica» costruita dalla sua famiglia. Nonostante che vivesse in un'oasi protetta dall'amore e dalla generosità dei familiari, il ragazzo aveva cominciato a sentire le lontane «scosse sotterranee del Destino», un certo frastuono che rattristava il suo cuore di «Titano» e lo riempiva di orrore. L'orrore per la transitorietà del suo «Paradiso», l'orrore per la venuta del momento in cui tutto sarebbe potuto finire in rovina. «E chi potrebbe essere responsabile di tutti questi orrori se non Dio che è, come si dice, smisuratamente preponderante sull'uomo?», ragionava Pavel. «S'intende, per tutto ciò è responsabile Lui e non io» – continuava il suo ragionamento – «che sono debole e non faccio niente di male».

«E con queste parole» – ricorda più tardi Florenskij – «mi accendevo di rabbia. Questa non è che l'impostazione infantile, ma pienamente spontanea, di tutta la questione della teodicea, alla quale sono arrivato non solo grazie alla mia testa, ma persino grazie al mio corpo» [133].

Il fatto di aver sperimentato in prima persona la propria «divinità umana», da una parte, e di aver riconosciuto in Dio qualcuno che svelava l'impotenza del titanismo umano, dall'altra, aveva portato Pavel a un *aut aut*: o affidarsi pienamente a Dio, o credere, secondo l'esempio dei genitori, solo nella divinità dell'essere umano affermando la propria autonomia nei Suoi confronti e, quindi, non prendendolo mai in considerazione [134].

Incapace di scegliere e senza speranza di giungere a una soluzione che avrebbe potuto riunire in una conciliabile sintesi la nascosta verità di tutte e due le realtà da lui personalmente sperimentate, il ragazzo si rassegnò a vivere da solitario, in una profonda scissione interiore-spirituale.

[133] Cf. *ibid.*, p. 146.

[134] «Di colpo mi è apparso chiaro – e me lo ricordo molto bene – il disgiungimento interiore di uno e dell'altro, di Dio e dell'uomo, sentendo la necessità di sfogare la mia rabbia o sull'uno o sull'altro»: *ibid.*, p. 148.

2.3. *La trappola dello scientismo e l'esperienza della crisi*

Con questo stato d'animo, protetto con successo dal pericolo di arenarsi in un dogmatismo religioso, Pavel cominciò a tendere verso un altro dogmatismo: quello scientifico. Infatti i libri di fisica, geologia, astronomia e matematica cominciavano a divenire il suo «catechismo di fede», così come negli «evoluzionisti» P.S. Laplace, Ch. Laiell, Ch.R. Darwin ed E. Gekkel cominciava a riconoscere i «Padri e Dottori della Chiesa» [135]. La svolta dalle fiabe verso la scienza fu così rapida che già a soli 15-16 anni la sua visione scientifica del mondo era un sistema di pensiero irremovibile, che più tardi – quando Pavel frequentava il sesto anno del ginnasio (1898-1899) – acquistò un carattere «canonico», ovviamente con delle conseguenze corrispondenti [136].

Il primo frutto di tale svolta – ricorda più tardi Florenskij – fu l'abbandono della «mistica dell'infanzia». Di conseguenza, la «*Weltanschauung* fiabesca» non trovava più posto nella «logica» del suo pensiero giacché la dignità scientifica, ormai divenuta parte dell'anima, esigeva che si tacesse al suo riguardo, come se essa non fosse mai esistita. Così, quando gli fu chiesto quale risultato cercava di ottenere attraverso le sue ricerche ed esperimenti, egli, abbagliato dallo scientismo, rispose: «cerco di conoscere le leggi della natura» [137]. E infatti a questo scopo dedicò tutte le sue giovani forze lavorando con la tenacia e la costanza di un Atlante. Per esempio, ogni giorno cercava di dedicare del tempo a scrivere i suoi quaderni scientifici – intitolati per la sua adorazione di M. Faraday: *Le ricerche sperimentali* – in cui descriveva le più recenti osservazioni dei vari fenomeni della natura, documentando tutto con fotografie fatte da lui stesso [138]. Ovviamente, ogni spiegazione di un nuovo fenomeno animava il suo dogmatismo scientifico.

Comunque sia, sebbene rifiutata, la «fiaba dell'infanzia» non cessò di essere presente nel suo intimo. Anzi essa, silenziosamente nascosta nella clandestinità degli strati più profondi della sua anima,

135 Cf. *ibid.*, p. 165.
136 Cf. *ibid.*, pp. 189-190.
137 Cf. *ibid.*, p. 189.
138 Cf. *ibid.*, p. 192.

«dorava le cime dell'esperienza scientifica» [139] cosicché, anche se apparentemente rinnegata e dimenticata, la «fiaba dell'infanzia» continuò a indirizzare il pensiero e le ricerche scientifiche di Pavel. Non solo, ma – come egli stesso confessò nei *Vospominan'ja* – malgrado si fosse allontanato dallo spirito della «mistica infantile», era lo stesso spirito che, come esalazioni di un passato felice, cominciava ad alzarsi dalle profondità della sua anima, rievocando nella sua coscienza le esperienze dell'infanzia, ormai dimenticate [140].

Il fatto che le teorie e gli schemi del razionalismo scientifico iniziavano a compaginarsi con i sentimenti di nostalgia per l'«irrazionalismo fiabesco» fece sì che Pavel si trovasse in una situazione difficile, senza nessun'idea di come risolverla in modo soddisfacente. La sua preoccupazione di fondo fu questa: è possibile (e se lo è, come) vivere nel «mondo degli adulti» con le intuizioni che, nate dalle particolari e indimenticabili esperienze dell'infanzia, faranno sempre parte del mondo interiore dell'anima? Oppure bisogna dimenticare l'infanzia per poter vivere da adulto?

Queste e altre simili domande sorgevano nella mente di Pavel nel momento in cui sentiva l'assenza soprattutto dei due fattori importanti che avrebbero potuto aiutarlo a trovare il modo di esteriorizzare, verbalizzare, formulare – nell'ambito e con l'aiuto della scienza – le profonde intuizioni che, nate dalla visione mistica del mondo, sentiva sempre più sue: l'assenza di una terminologia adatta e l'assenza di qualcuno che avrebbe potuto guidarlo lungo il cammino o, almeno, che avrebbe potuto essere suo interlocutore.

Infatti, come viene accennato nei *Vospominan'ja*, una delle caratteristiche di Pavel sin dalla sua prima infanzia era quella di voler elaborare e usare i propri «strumenti» di lavoro: sia gli strumenti nel senso stretto della parola, sia, più tardi, gli «strumenti del pensiero scientifico» – come egli chiamò i concetti scientifici. Egli, in questo senso, dichiarandosi contrario ad alcuni «eruditi» che ricorrevano a concetti «già fatti» dal di fuori, senza conoscere la loro provenienza, riconosceva di essere un «ignorante» [141].

139 Cf. *ibid.*, p. 189.
140 Cf. *ibid.*, pp. 195-196.
141 Cf. *ibid.*, pp. 193ss.

Il sentimento di completa «ignoranza» accompagnò il giovane Pavel soprattutto nel periodo del suo maggiore interesse per la fisica. Da una parte, si riconosceva «ignorante» nei confronti degli altri che si abbandonavano fiduciosamente alle teorie generalmente conosciute del pensiero scientifico. Tale «ignoranza» non fu altro che il desiderio di essere indipendente dalle concezioni scolastiche d'allora, dal linguaggio e dai metodi della scienza d'allora, dovuta a un presentimento della prossima catastrofe della conoscenza scientifica fossilizzatasi in un sistema chiuso ed estraneo ai nuovi esperimenti[142]. D'altra parte, non poteva non sentirsi «ignorante» davanti a se stesso, in quanto era cosciente di non possedere nessuno strumento concettuale per poter elaborare un pensiero scientifico che esprimesse le sue originali intuizioni[143].

Vero è che in quei tempi Pavel non aveva nessuno con cui poter parlare delle sue intuizioni, non aveva nessun interlocutore che avrebbe potuto aiutarlo a spiegarsi chiaramente innanzitutto davanti a se stesso per generare così delle espressioni nuove. Vi era, sì, una persona con cui cercava di stabilire un profondo rapporto: A.V. El'čaninov, suo compagno di scuola, dotato di una particolare sensibilità spirituale[144]. Legandosi a lui con un forte sentimento di amicizia, Pavel sperava di poter uscire dall'isolamento della solitudine che lo portava alla disperazione. Solo che avvenne proprio il contrario: le crescenti incomprensioni tra i due amici lo portarono alla dolorosa separazione interiore da El'čaninov, con la quale egli stava per perdere l'ultimo legame con il mondo[145].

A questo punto Pavel sente di aver raggiunto – spiritualmente – il fondo di un'oscura caverna, ove si trova senza nessuna possibilità di ritorno. Ma ecco: quando nel suo cuore iniziano a placarsi le emozioni di dolore egli, finalmente spogliato della sicurezza di sé, può incontrarsi nel fondo dell'anima con se stesso, riflettere, per la prima volta dopo tanti anni, sulla vita vissuta fino ad allora e accettare coscientemente l'idea della profonda crisi personale nella quale si era trovato.

2.4. *Il crollo e il ritorno alla mistica dell'infanzia*

Florenskij ricorda che la presa di coscienza di vivere una crisi suscitò in lui inizialmente una reazione opposta: egli intensificò lo zelo per la scienza concentrando tutta la sua attenzione sullo studio delle materie scientifiche e sugli esperimenti[146]. Eppure neanche tale intenso lavoro di ricerca incessante riuscì a soffocare il profondo senso d'insoddisfazione il quale, prima mai conosciuto e perciò ora difficilmente sopportabile, impregnò di sé ogni sua attività ormai priva di quell'ardore interiore e di quella «trepidazione estatica», che da sempre era il suo modo di essere. Anzi, Pavel cominciava a sentire sempre di più un senso di soffocamento, segno di un ulteriore grado della sua crisi che culminò nell'estate dell'anno 1899. Per Florenskij si tratta di un anno indimenticabile, l'anno della «rottura della sua biografia»: un inaspettato e subitaneo «crollo interiore» con il quale iniziò un «nuovo periodo di vita»[147].

Ciò che è successo nell'estate del 1899 viene narrato dettagliatamente nei *Vospominan'ja*[148]. Tutto è cominciato con un episodio di

142 Cf. *ibid.*, p. 198.
143 Cf. *ibid.*, p. 198; *AB*, p. 360.
144 Cf. *Vospominan'ja*, pp. 201-206. A.V. El'čaninov (1881-1934), formatosi alla MDA, divenuto segretario della *Società filosofico-religiosa in memoria di V.S. Solov'ëv* e successivamente trasferitosi in Francia, fu ordinato sacerdote nel 1926 e venne presto riconosciuto eminente guida spirituale, esercitando notevole influenza sul mondo dell'emigrazione russa. Nel ginnasio di Tbilisi El'čaninov frequentò la stessa classe di Florenskij e di V.F. Ern. «Egli» – ricorda Florenskij – «fu l'unico in quegli anni a cui volevo avvicinarmi interiormente. Il mio contatto con gli altri compagni di ginnasio e con gli altri conoscenti era superficiale, ma superficiale intenzionalmente»: *ibid.*, p. 201. Sebbene l'episodio del fallimento della sua amicizia con Pavel avesse causato un certo distacco interiore, in quel periodo molto doloroso soprattutto per Florenskij, i loro rapporti continuavano ad essere sempre stretti. Infatti, sotto l'influsso di Florenskij, El'čaninov cominciò a studiare la teologia. La loro separazione vera e propria avvenne più tardi quando, dopo la rivoluzione, El'čaninov emigrò in Francia. Alcuni ricordi di El'čaninov su Florenskij sono stati pubblicati in: A. EL'ČANINOV, *Episkop-starec. (Vospominan'ja o episkope Antonii Florenskove)*, in *Put'* 4 (1926), pp. 157-165; ID., *Iz vstreč s P.A. Florenskim...*, pp. 68-78.

145 Cf. *Vospominan'ja*, p. 206.
146 Cf. *ibid.*, pp. 206ss.
147 Cf. *ibid.*, p. 196.
148 Cf. *ibid.*, pp. 209-245.

«rivelazione» notturna, accaduto alla fine della primavera di quell'anno.

Alcuni giorni prima di andare in villeggiatura, Pavel dormiva da solo nella sua stanza. Quella volta, immerso in un profondo sonno, visse un'esperienza che potrebbe essere chiamata «dell'imprigionamento e delle tenebre». Sognando, sentiva di trovarsi abbandonato in corridoi sotterranei, avvolto in un buio denso e pesante che man mano iniziava a soffocarlo. Preso dalla paura, sentiva nel cuore l'acuta sofferenza di chi si trova sepolto vivo. Pavel intuiva di trovarsi in un luogo dove niente di ciò in cui di solito sperava avrebbe potuto aiutarlo. Impotenti gli si dimostravano anche tutti i suoi interessi per la scienza, come se tutto fosse rimasto da un'«altra parte», da dove non sarebbe più potuto ritornare. Sapeva di essersi immerso nelle «nuove sfere» dove ogni cosa della vita di prima era insignificante, perché c'erano «altre» necessità, «altri» dolori, «altre» possibilità, «altre» gioie. Pavel voleva conoscerli e perciò aveva deciso di cercarli, ma senza nessun risultato. In questa situazione, vagando disperatamente in quelle gallerie sotterranee, riconoscendo con terrore il suo definitivo ed eterno isolamento dal mondo, apparve un sottilissimo raggio di speranza che portava un nome: Dio. Florenskij ricorda:

> «Questa non era né l'illuminazione né la rinascita, ma solamente la notizia di una possibile luce. Però in questa notizia mi fu data una speranza assieme a una tempestosa e subitanea coscienza, che sia la rovina sia la salvezza sono solo in questo nome e in nessun altro. Non sapevo né come si sarebbe potuto giungere alla salvezza, né perché. Non capivo dove mi trovavo e perché in quel luogo risultava impotente tutto ciò che era terrestre. Sapevo solo di stare a faccia a faccia davanti a un fatto nuovo: esiste un luogo delle tenebre e della perdita, esiste però anche la possibilità di salvarsi da esso. Tale fatto si era rivelato così improvvisamente, come quando in montagna appare inaspettatamente in mezzo alla nebbia un terribile abisso. Lo comprendevo semplicemente come una *rivelazione*, una scoperta, una scossa, un colpo. Dalla subitaneità di questo colpo mi sono destato di punto in bianco e, non sapendo perché, ma tirando le somme di tutto quello che avevo sperimentato, esclamai per tutta la stanza: "No, senza Dio non si può vivere!"» [149].

Quando il forte grido interruppe la sensazione dell'incubo, Pavel stesso rimase sorpreso sia dal suono della sua voce, che dal contenuto delle sue parole, le quali – commentò più tardi – non erano altro che la formulazione verbale, espressa spontaneamente e ad alta voce, di quello che lo tormentava senza che se ne accorgesse: la sua vita senza Dio.

Due o tre settimane dopo successe un altro episodio. Pavel dormiva nella sua stanza quando di colpo fu svegliato da una scossa interiore. Non si trattò né di un'immagine né di un pensiero, ma di un qualcosa che assomigliava ad una scossa elettrica: come se sentisse accanto a sé la presenza di una volontà immensamente più forte della sua. Destatosi completamente, Pavel sentì di dover uscire fuori nel cortile illuminato dalla luce lunare. Sopra di lui pendeva il disco d'argento della luna ed egli aveva l'impressione che esso dovesse cadere su di lui. Voleva nascondersi nell'ombra al fascio di luce, ma una forza lo tratteneva sul posto. Pian piano cominciò a calmarsi, quando nell'aria tuonò una chiara e forte voce che pronunciò due volte il suo nome: «Pavel! Pavel!». E poi niente più... solo il silenzio. Florenskij ricorda:

> «Questo non era né un rimprovero, né una preghiera, né rabbia, neanche tenerezza, ma appunto una chiamata. (...) La voce esprimeva direttamente e precisamente proprio e solo quello che intendeva esprimere: una chiamata. (...) Questa chiamata risuonava nella franchezza e nella semplicità evangelica del "sì, sì e no, no". Essa squarciava la mia coscienza che conosceva sia la semplicità soggettiva e il carattere illusorio e soggettivo della razionalità, sia l'oggettività oscillante dell'infinitamente complicata e misteriosamente indefinibile irrazionalità. Ora queste due posizioni contraddittorie erano sparite e nasceva qualcosa di completamente nuovo, semplice e del tutto chiaro, eppure reale ed invincibile come roccia. Io ho sbattuto contro questa roccia

[149] *Ibid.*, pp. 211-212.

> ed è qui che è nata in me la coscienza dell'ontologia del mondo spirituale» [150].

Sebbene i due episodi – le due manifestazioni dell'«altro mondo» – si fossero impressi profondamente negli strati più profondi dell'anima di Pavel, essi, senza ch'egli dubitasse della loro veridicità, non hanno provocato in lui un abbandono immediato e radicale della *Weltanschauung* scientifica. Comunque, egli cominciava a cogliere in sé la presenza di un certo senso di freddezza nei confronti di tutto quello che riguardava la fisica, fino al punto che essa divenne per lui un «vestito estraneo», una «pelle inerte e vecchia». Tale sentimento, però, fu subito accompagnato dalla paura di perdere del tutto il pensiero scientifico e assieme ad esso ogni possibilità di pensare, dato che egli non possedeva nessun altro «strumento» che avrebbe potuto aiutarlo a concettualizzare la sua esperienza interiore. A causa di ciò Pavel aumentò l'attività di studio e ricerca, occupandosi con fervore delle questioni scientifiche più difficili da risolvere. Ma la crescente forza distruttiva della sua disperazione minacciava sempre più tutta la costruzione del suo pensiero, cosicché doveva riconoscere davanti a se stesso la sua totale sconfitta [151].

Con questa confusione nell'animo Pavel, assieme a suo padre, andò nel Caucaso per trascorrervi le vacanze estive. Soffermandosi in alcuni bellissimi luoghi non gli mancava la possibilità di raccogliere materiali per le sue ricerche, sia in fisica che in geologia. Ma nello stesso tempo, rivedendo alcuni posti da lui frequentati nella prima infanzia, la sua mente cominciava a ritornare al passato, alla «beata infanzia». Ed è qui che accadde un altro episodio importante per il suo «risveglio» spirituale.

Trovandosi a Kutais, Pavel andava volentieri a visitare le rovine della cattedrale di Bagratov, circondate da arbusti di melograni selvaggi con i fiori rosso corallo, dalla vite selvatica e da una vegetazione rigogliosa. Vi andava spesso per una ragione: questo luogo ravvivava in lui le esperienze e i sentimenti della sua prima infanzia.

[150] *Ibid.*, pp. 215-216.
[151] Cf. *ibid.*, pp. 218-220.

Infatti, camminando tra le grandi pietre che giacevano all'interno della chiesa, sperimentava nel suo cuore la stessa pace e armonia che, da bambino, sentiva a contatto con la natura. Anche perché, tra le rovine dell'antica cattedrale, non vi era niente che gli facesse ricordare la visione scientifica del mondo con la quale interiormente lottava. Anzi, egli sentiva che da quei muri semicrollati emanava il «soffio spirituale» di una cultura alla quale, senz'accorgersene, egli aspirava con tutta l'anima:

> «Quelle pietre erano vive e continuavano a vivere, e io non potevo non sentire le forze spirituali che vi erano presenti e che da sole hanno iniziato a parlare: tra l'altro parlavano anche contro la fisica, e dicevano molto più di tutto quello che si potrebbe dire contro di essa con l'aiuto dei ragionamenti filosofici e teologici. Ascoltando quelle parole sentivo che anche il mio pensiero, formatosi nelle scienze naturali, si opponeva, come è successo tante altre volte in seguito, *contro* il pensiero scientifico al quale doveva servire: il mio pensiero, infatti, sempre mi costringeva a occuparmi dei fatti percepiti immediatamente piuttosto che dei concetti astratti. Stando lì sentivo di trovarmi davanti a un'indubbia – sebbene non capita dalla fisica – vita spirituale di quelle rovine, armoniosamente unita alla vita della natura. Inoltre vi ero da solo con mio padre, cosicché tutto questo mi riconduceva a rapporti simili a quelli dell'infanzia e al risveglio della mia percezione infantile del mondo» [152].

Dopo il soggiorno a Kutais seguirono altri viaggi con brevi soste: a Batum, città della sua prima infanzia, ad Adsharís-Zchalí, e poi di nuovo a Kutais, a Poti e a Kvis-Chety. Pavel dedicava di nuovo tutto il suo tempo alle ricerche scientifiche, interessandosi di ogni piccolo particolare della natura. Dalla mattina alla sera egli scalava le montagne fotografando e descrivendo le sue osservazioni degli oggetti o dei fenomeni che lo attiravano di più. Oramai, però, tutto questo lo faceva con un altro spirito; non seguiva più uno schema di ricerca logicamente prestabilito. Grazie a ciò, come guidato da un

[152] *Ibid.*, p. 231.

senso interiore, cominciò a sentire in sé il sublime risveglio di quella che più tardi chiamò: la «visione artistico-integrale del mondo». Tutto questo accadeva alla vigilia del periodo di una delle rotture più rilevanti della sua vita interiore[153].

Vi fu poi un altro episodio. Un pomeriggio, Pavel si era ritirato nell'ombra del bosco, cercando di risolvere un problema scientifico. Ma quel giorno il suo ragionamento non scorreva come di solito: era fiacco e annebbiato. A un tratto, inaspettatamente, sentì in sé la presenza di un «altro ragionamento» che diceva: «Ma questi problemi sono sciocchezze senza nessuna importanza». Ovviamente, il *suo* ragionamento scientifico si mise subito a difendere l'importanza di quel dato problema scientifico, accennando alle altre «grandi» questioni che ne scaturivano, quando quell'*altro* pensiero metteva in discussione anche queste. Ne seguì un nuovo tentativo di dimostrare la rilevanza delle problematiche fondamentali che componevano il tessuto della *Weltanschauung* scientifica, ma la risposta era ancora più decisa: «Tutta la concezione scientifica del mondo è solo una convenzione che non ha niente a che fare con la verità, unica base della vita, e perciò essa è completamente inutile». Florenskij ricorda:

> «Queste risposte dell'*altro* ragionamento risuonavano in modo sempre più duro, definitivo e implacabile. Mi ricordo molto bene la sensazione quasi fisica che esse provocavano in me: erano come una lama fredda che veniva conficcata senza nessuno sforzo nel mio corpo spirituale tagliandomi come se fossi qualcosa di floscio, senza la forza di oppormi. Quanto più largamente esponevo le mie argomentazioni, tanto più mi mancavano le forze per difendere i miei lavori e in modo più devastante agiva questa lama. E così, alla fine, è rimasta un'ultima domanda che riguardava il senso della conoscenza scientifica come tale. Ma anch'essa è stata tarpata come tutte le altre prima»[154].

Bastò un minuto per far sparire tutto quello che aveva riempito fino a quel momento la vita di Pavel: quel «nuovo ragionamento»

[153] Cf. *ibid.*, pp. 238ss.
[154] *Ibid.*, p. 242.

colpì il cuore della sua *Weltanschauung* scientifica ed essa, come una maestosa «torre di Babele», crollò disfacendosi in piccoli pezzi assolutamente inutilizzabili[155]. Quel subitaneo crollo aveva rovesciato il senso che egli prima attribuiva all'attività intellettuale e scientifica, ma non offriva nessuna concreta via d'uscita per una ripresa positiva. A causa di ciò, cominciò un altro periodo oscuro: quello di una negazione radicale non solo della conoscenza scientifica, ma della conoscenza come tale. Leggendo libri di filosofia, infatti, Pavel preferiva proprio quelli che minavano ogni possibilità del conoscere.

Tuttavia, l'anima del ragazzo era stata ferita mortalmente. «La verità è inaccessibile» e «non si può vivere senza la verità» – queste erano le due convinzioni che lo trascinavano in un'agonia spirituale e, allo stesso tempo, lo invitavano a riflettere sullo stato della sua vita interiore. Immedesimandosi col profondo del suo animo, egli non vi trovò altro che un «vuoto metafisico» dal quale si percepiva l'«alito della morte»[156]. Pavel sentiva che tale abissale vuoto esistenziale non poteva essere riempito da nessuno dei filosofi in quel periodo interrogati: né dal pensiero di E. Kant né da quello di A. Schopenhauer. Solo nel saggio *Ispoved'* di L.N. Tolstoj[157] e, attraverso esso, nel

[155] «La sontuosa costruzione del pensiero scientifico si era trovata in pochi minuti in frantumi, come se fosse crollata a causa di una scossa sotterranea, ma subito avevo visto che ciò che era rimasto non erano pietre di qualità, ma schegge, cartone e intonaco. Quando mi sono alzato dal pendio sul quale sedevo, non potevo prendere con me niente di quei frammenti che erano rimasti di tutta quella costruzione del pensiero scientifico in cui credevo e sulla e per la quale avevo lavorato senza risparmiare le forze. Mi sono allontanato da quella spazzatura, distrutto e totalmente disgustato»: *ibid.*, p. 242.

[156] Cf. *ibid.*, pp. 242-243.

[157] *Ispoved'* (*Una confessione*), oppure *Vstuplenie k napečatannomu sočineniju* fu scritta da L.N. Tolstoj dopo la sua «seconda nascita», come egli stesso chiamò la sua conversione al cristianesimo avvenuta nella seconda metà degli anni 1870. Cf. D.P. MIRSKIJ, *Storia della letteratura russa*, Cernusco s/N 1995, pp. 257ss. Riguardo all'interesse di Florenskij per il pensiero di Tolstoj bisogna dire che esso non fu di lunga durata. Egli, dopo il fascino iniziale per gli scritti del famoso scrittore russo, non lo seguì più sentendo che lo «stato amorfo del pensiero tolstojano» non corrispondeva all'orientamento del suo ormai nascente «futuro pensiero». Cf. *Vospominan'ja*, p. 245; *AB*, p. 356. Anche gli sporadici riferimenti, presenti nell'opera florenskijana, al pensiero di Tolstoj continuano a essere critici. Florenskij riconosceva in Tolstoj il maggiore rappresentante di tutti quelli che, «guidati da "buon senso", rifiutano la dogmatica ortodossa e la celebrazione liturgica considerandole incomprensibili e contraddittorie alla ragione umana»: *PRAV*, p. 661. Sulla comprensione florenskijana della persona e dell'opera di Tolstoj cf. L.A. IL'JUNINA, *Florenskij o Tolstom*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik...*, pp. 254-265.

Qoelet e in alcuni scritti sul buddismo, egli sentiva di aver trovato una certa consolazione e speranza che lo sostenevano almeno un po' nel vivere il dramma ormai al suo culmine[158]. Un dramma che era – in realtà – non solo un'«agonia intellettuale» dovuta al fatto di non conoscere la «verità», ma soprattutto un'«agonia esistenziale»: poiché, per lui, non vi era nessuna differenza tra la conoscenza della «verità» e la conoscenza del senso della vita.

Questo difficile periodo di crisi rappresentò per Pavel il tempo di una vera e propria «catarsi» intellettuale e spirituale che lo invitava con insistenza a cercare e a intraprendere una «nuova via» di vita. Cosciente sempre più di tale fatto, aiutato dalle letture degli scritti di Tolstoj, fece la sua prima grande scoperta: di colpo giunse alla convinzione che la «verità» non poteva essere lontana da lui, perché essa è la «fonte» stessa della vita. Di conseguenza, Pavel comprese al

[158] «Questi libri approfondivano e ampliavano il mio interiore fallimento e davano la possibilità di affrettare il compimento di ciò che mi era successo. Prima di loro mi sentivo solo nel mio atteggiamento verso la concezione scientifica del mondo. (...) Con Tolstoj, Salomone e Budda sentivo la solidità della mia disperazione, e ciò dava soddisfazione e un certo genere di tranquillità»: *Vospominan'ja*, pp. 243-244. Quanto all'interesse per il buddismo, esso, più tardi stimolato dal rapporto con V.A. Koževnikov, «libero studioso» delle questioni filosofiche e religiose, autore del saggio *Buddizm v sravnenii s christianstvom* (*Il buddismo nel confronto con il cristianesimo*) (voll. 1-2, Sankt-Peterburg 1916), accompagnò per sempre il suo pensiero: ciò, tra l'altro, ci viene testimoniato da alcuni riferimenti alla religione buddista sparsi in alcuni dei suoi scritti. L'interesse di Florenskij verso il buddismo viene ricordato anche da S.A. Volkov: «Nella mia giovanile ingenuità tendevo a considerare il buddismo una specie di paganesimo, confondendolo con lo sciamanesimo di cui avevo letto in qualche libro. Ma Aleksei [Spasskij] iniziava a spiegarmi che si tratta di una realtà molto più profonda, di una dottrina che ha una sua forza, soprattutto per quanto riguarda l'idea di carma, reincarnazione e nirvana. (...) Successivamente avevo letto i libri di Koževnikov trovandovi una visione analoga. Aleksei aveva letto gli stessi libri, ma egli, in più, ascoltava i dialoghi che Florenskij assieme a suo padre tenevano su questo tema raccontandomi ciò che aveva sentito. Ed ecco, egli mi aveva detto che una volta è capitato a Florenskij di visitare a Pietroburgo un russo – non mi ricordo esattamente, ma penso si trattasse di una persona ricca o altolocata – che segretamente apparteneva al buddismo. Il gentile padrone di casa aveva mostrato al suo ospite – il quale, senz'altro, godeva della sua fiducia e stima – la sua segreta cappella buddista con la statua di Budda, i fiori di loto e gli altri oggetti di culto. Ma questo non era ancora tutto: il padrone, in presenza di Florenskij, ha fatto una preghiera accendendo degli odorosi bastoncini con i quali affumicava se stesso e il suo ospite. Vedendo tutto ciò Florenskij si era spaventato. E dopo aveva raccontato al padre di Aleksei che stando in quella capella gli veniva paura, perché in quel momento sentiva la presenza di sconosciute e misteriose potenze che, secondo lui, erano potenze diaboliche»: S.A. Volkov, *Vospominan'ja...*, p. 150.

volo: la «verità» è qui, è vicina, essa dimora nelle profondità della vita:

> «Anche se inizialmente con un po' di tristezza, comunque cominciavo a sentire – prima non tanto chiaramente, solo come dal di dietro di un muro spesso, ma successivamente con sempre maggiore chiarezza – un qualche soffio che proveniva da queste profondità»[159].

Tale «soffio vivificante» che proveniva «dalle profondità della vita» divenne per Pavel un fatto più evidente di qualsiasi altra realtà. Ma poteva forse bastare questo per sperare di aver finalmente trovato la via che lo avrebbe portato a un «nuovo tipo» di conoscenza e, di conseguenza, a «un nuovo tipo» di pensare? Egli, infatti, non riusciva a «schematizzare» razionalmente nessuno di questi «soffi», i quali – ricorda – si «depositavano» nel suo intelletto del tutto smembrati, privi di una qualsiasi forma concettuale logica. Comunque sia, era il suo stato d'animo, ormai ristabilito e perciò gagliardo, ad assicurarlo della possibilità, ormai vicina, di elaborare un «nuovo tipo» di conoscenza e di pensiero. Occorreva, però, aspettare per trovare la risposta ad un'ultima domanda: in quale direzione orientare la costruzione del nuovo pensiero e da dove iniziare?

La risposta arrivò inaspettatamente e da dove Pavel non credeva che sarebbe potuta venire: dalla sua profonda fede nella grandezza dell'uomo e della sua esistenza, che gli era stata comunicata dal padre e che, fin dalla tenera età, portava in sé:

> «"La verità è la vita – mi dicevo molte volte al giorno –, senza la verità non si può vivere. Senza la verità *non* c'è l'esistenza umana". Tutto questo mi era più chiaro del sole; solo che su queste e altre simili affermazioni il mio pensiero si era sempre fermato urtando contro qualche ostacolo insuperabile.
> All'improvviso, un giorno, mi si è posta da sé la domanda: "Ma che cos'è con *loro*?". E con questa domanda il muro era stato definitivamente abbattuto. "Che cos'è con loro, che cos'è con

[159] *Vospominan'ja*, p. 244.

tutti quelli che adesso vivono sulla terra, con quelli che hanno vissuto prima di me? È possibile che tutti loro, contadini, selvaggi, miei antenati, tutta l'umanità, siano stati e siano *senza* la verità? Potrei osare dire che tutta questa gente non abbia avuto e non abbia la verità e quindi che tutti loro non siano vivi e persino neanche uomini?» [160].

3. Conclusione:
La vita è un cammino nella e verso la Verità

3.1. *Florenskij, profeta dell'avvento del «nuovo»*

Padre Pavel fu convinto fino alla fine della sua vita che la crisi della sua giovinezza non rappresentava solo un episodio personale, ma che, nel suo insieme, rivestiva una dimensione universale: nell'avvenimento di «rottura» e di «mutamento» della sua biografia personale è accaduto tipologicamente il crollo e il mutamento storico della cultura russa e, ancora di più, della cultura occidentale [161].

160 *Ibid.*, p. 245. Florenskij torna su quest'idea alcune volte, per esempio, nella lettera a A. Vetuchov (9.4.1910) dove scrive: «In che cosa dovrebbe consistere, a mio parere, il nuovo indirizzo nello studio della religione? La *prima* caratteristica metodologica dev'essere, come in ogni indirizzo, quella morale. Lo studio della religione deve avere come base la convinzione viva che, se gli uomini hanno vissuto, sofferto e gioito di qualcosa, deve essere definito *a priori* che questo "qualcosa" ha un senso e che il compito dello studio sta nel comprendere proprio questo senso del valore religioso ("santuario"). Detto in altre parole, in quanto ogni scienza si fonda su dei postulati, anche la scienza della religione si fonda su un postulato, quello del valore *concreto* che si dispiega nella vita della persona umana, sul postulato, cioè, dell'immagine di Dio nell'uomo, o, detto in modo ancora diverso, si fonda sulla convinzione "che l'uomo sempre e in tutto il mondo è un uomo e non una bestia" (ma nemmeno degli animali si può parlare usando questa categoria "scientifica")»: P. Florenskij, *Leben und Denken*, vol. 1, (a c. di F. e S. Mierau), Ostfildern 1995, pp. 212-213. In un'altra occasione scrive: «Essendo stato istruito o ignorante, di cultura o barbaro, moderno o antico, l'uomo era sempre e in ogni luogo l'uomo, nel senso che aveva sempre al centro della sua natura spirituale la viva sensazione della verità; di conseguenza, tutti gli uomini erano sempre uguali»: *IKFP*, pp. 282-283.

161 Florenskij spiega: «In ciò che mi è successo è stata vissuta la frattura della storia del mondo. All'improvviso mi si è chiarito che "il tempo è disgiunto" [l'espressione è presa dall'*Amleto* di Shakespeare: "The time is out of joint"] e che, di conseguenza, è finito qualcosa di molto importante che riguardava non soltanto me, ma tutta la storia dell'umanità. Questa era una sensazione sia di nostalgia mortale, sia di dolore pungente,

Anche per questo egli si considerava l'«ultimo uomo» del tempo moderno, del «Nuovo Tempo», e il «primo uomo» di un nuovo periodo successivo [162]. Perché, se fino ai suoi tempi la *Weltanschauung* scientifica era stata l'anima della cultura moderna dell'Occidente – caratterizzata dallo scientismo kantiano, positivista, fenomenalista, empiromonista e pragmatista –, attraverso la sua esperienza era iniziata una nuova tappa della storia dell'umanità.

In altre parole, Florenskij era convinto di aver vissuto anticipatamente e in prima persona il crollo della «cultura nuova», scientista, dell'Europa, una cultura dell'illusionismo [163] che – a suo parere – era la causa dello svuotamento ontologico dell'uomo moderno, della perdita di consistenza esistenziale della sua vita, oramai disgregata in frammenti settoriali reciprocamente contraddittori [164]. Allo stesso tempo era persuaso che con lui era iniziata una nuova epoca, caratterizzata dalla riscoperta del *reale* e del *vivo* nell'universo, nella natura, nell'uomo e legata a una visione più oggettiva e integrale del mondo.

Secondo la sua stessa confessione, incamminandosi su tale nuova via, egli non aveva fatto nient'altro che ritornare a se stesso, alle sue più profonde intuizioni suscitate tanto tempo prima dalle esperienze mistiche dell'infanzia [165].

sia di coscienza insopportabile, che demolisce ciò che è stato costruito con grandissimi sforzi, e quando dico questo non penso tanto ai miei quanto piuttosto agli sforzi in generale, a quelli europei. Ma in questo terribile dolore che faceva quasi gridare si sentiva, nel contempo, l'inizio della liberazione e della risurrezione, non soltanto di me, ma generali»: *Vospominan'ja*, pp. 196-197.

162 Cf. *ibid.*, p. 218.

163 Cf. *IT*, pp. 341ss. «L'uomo nuovo preferisce la ricerca della verità alla verità e la metodologia alla conoscenza già raggiunta. (...) Per l'uomo moderno, lo ripetiamo, non è importante avere dinanzi qualcosa di perfetto, da prendere come norma, ma è importante stare in ammirazione di se stessi, dei propri raffinati movimenti spirituali, per i quali la verità serve soltanto come stimolo e pretesto. "Soffrire", "tendere a qualcosa", "avere sentimenti appassionati" è, per l'uomo moderno, la giustificazione della vita, indipendentemente dal fatto che la fonte di tutti questi stati psicologici sia la verità o la menzogna»: *APIV*, pp. 172-173 (124).

164 Cf. *IT*, p. 345.

165 Infatti, la fedeltà al «genio d'infanzia» fu per tutta la vita di Florenskij il segreto del suo pensiero. Ne parla lui stesso in una delle ultime lettere (11.5.1937) alla figlia Ol'ga, qualche mese prima della morte: «Il segreto della creatività sta nel preservare la giovinezza. Il segreto della genialità sta nel preservare in sé l'infanzia, cioè la costituzione infantile per tutta la vita. Questa costituzione dà al genio una percezione oggettiva del mondo la quale, non essendo centripeta, è una specie di prospettiva rovesciata del

3.2. *La sfida della struttura antinomica della realtà*

Se vogliamo riassumere in una parola quello che era accaduto nell'infanzia e nella giovinezza di padre Pavel, possiamo dire che all'origine di tutto sta la ricerca intellettuale e spirituale sempre più urgente di un tipo di conoscenza e, di conseguenza, di una *Weltanschauung* capaci di affrontare la sfida della struttura antinomica della realtà [166]: «Esistono *due* mondi» – scriverà nella *Stolp* – «e *questo* mondo si disfa nelle contraddizioni se non vive delle energie dell'*altro* mondo. Negli umori – tendenze contrastanti, nella volontà – desideri contrari, nei pensieri – idee contraddittorie. Le antinomie frazionano tutto il nostro essere, tutta la vita creata. Dappertutto e sempre contraddizioni!» [167].

Le antinomie erano per Florenskij una realtà ontologicamente legata alla sua esistenza, una realtà con cui doveva confrontarsi in continuazione [168]. Antinomico era – secondo lui – il suo sangue, in cui confluivano e nello stesso momento rimanevano distinti il sangue russo di Kostroma e di Mosca, eredità lasciatagli dalla famiglia di suo padre, e il sangue armeno e forse anche semitico e africano con una «grande percentuale» di sangue di Frigia, patrimonio della famiglia di sua madre [169]. Antinomica – sottolineava Florenskij – era la

mondo e perciò è integra e reale. L'illusorio, sebbene più brillante e smagliante, mai potrà essere chiamato geniale. Perché il cuore della visione geniale del mondo è la penetrazione nel profondo delle cose, mentre l'essenza dell'illusorio sta nel chiudersi davanti alla realtà. I più tipici, in quanto alla genialità, sono Mozart, Faraday e Puškin i quali, per quanto riguarda la loro struttura interiore, con tutta la ricchezza ma anche l'insufficienza di questa struttura, sono come bambini». Continuando questo ragionamento, Florenskij si rivolge poi ad Ol'ga con un tono paterno di rimprovero: «Tu non capisci quello che sente tuo padre, che vorrebbe che i suoi figli fossero non solo inappuntabili, ma che rappresentassero dei valori più grandi. Non per gli altri ma per voi stessi bisogna essere così, perché non importa come penseranno di voi gli altri. Essere e non sembrare! Avere uno stato d'animo chiaro e trasparente, una percezione del mondo integra e coltivare un pensiero disinteressato, affinché sul declinare della vita si possa dire che nella vita si è raggiunto il meglio di ciò che si è assorbito nel mondo, il più dignitoso e meraviglioso, e che la coscienza non si è sporcata dell'immondizia alla quale la gente si attacca così volentieri e che, dopo che la passione è passata, lascia un grosso disgusto»: *ISP*, pp. 438-439.

166 Cf. A. TRUBAČEV, *Osnovnye čerty*..., p. 12.

167 *Stolp* (I), p. 483 (551).

168 Cf. *GI*, p. 276.

169 Cf. *ibid.*, p. 278.

natura del luogo della sua nascita a Evlach, dove la steppa, traboccante di ricchezze naturali e ricca di una flora rigogliosa, era circondata da due catene di montagne coperte da una silenziosa coltre di neve [170]. Antinomico era il tempo della sua nascita, avvenuta non in una notte di luna e neanche quando il sole era alto nell'orizzonte, ma al tramonto, quando in un'aria morente palpita l'inizio di un'«altra vita» [171].

Persino il suo carattere era antinomico, ma questo è il caso di tutti quelli che portano il nome Pavel. Pavel – scrive Florenskij negli *Imena* (*I nomi*) – vive a contatto con la realtà, pensa alla realtà e parla solamente della realtà. Solo che, quanto più egli è capace di penetrare nel vivo della realtà, entrando con l'anima nell'insieme del suo mistero, e quanto più la pienezza della realtà diventa la sua stessa vita interiore, tanto più comincia ad apparire la struttura antinomica della realtà che Pavel non riesce a rivestire del pensiero e della parola. Egli, in questo senso, è simile a un pellegrino il quale, soffrendo la sete e circondato da gente altrettanto assettata, avendo trovato una sorgente d'acqua sotterranea non tanto lontana dalla superficie e non riuscendo a convincere gli altri a scavare un pozzo, è costretto a riconoscere la propria impotenza e ammutolire estenuato dalla pressione delle parole non dette [172].

A nostro parere era proprio qui – nell'incapacità di affrontare intellettualmente e, ancora prima, spiritualmente l'esperienza della dimensione antinomica della realtà – la vera origine del dramma del giovane Florenskij che, confrontandosi con la *Weltanschauung* scientifica, non poteva non concludersi con una profonda crisi. Perché lo schematismo scientifico, che aveva conquistato la sua piena fiducia,

170 «(...) in questa dualità della natura, che mi aveva allevato, sono disposto a vedere un'espressione diretta della mia propria dualità nella quale il nord e il sud, attraverso il sangue storicamente più giovane e più antico, si contrappongono attentamente l'uno all'altro non solo non mescolandosi ma, al contrario, stimolandosi reciprocamente per una ancor più forte autodeterminazione»: *Vospominan'ja*, p. 92.

171 Cf. *NM*, p. 18.

172 Cf. *IM*, p. 243. «E per questo» – continua Florenskij quasi profetizzando di sé – «Pavel lotta con l'uomo in favore dell'uomo stesso, solo che rimarrà sempre incompreso e, di conseguenza, non potrà portare mai questa lotta verso il risultato desiderato. Egli non riesce a esprimere quello che riconosce essere la cosa più importante e per questo – sebbene cerchi di parlarne – quello che c'è in lui di più recondito è destinato a rimanere arcano e seppellito»: *ibid.*, p. 241.

non era *a priori* in grado di spiegare e articolare concettualmente la sua esperienza dei «due mondi» [173] se non negandola, e con essa negando tutta la mistica dell'infanzia.

3.3. *La conoscenza della Verità come risposta al problema delle antinomie*

Tuttavia, l'antinomismo divenne per Pavel una forte sfida per cercare una tale «forma ideale», concettuale e spirituale, che, come

[173] L'idea dei «due mondi» – un'idea, tra l'altro, che caratterizza il pensiero dei Padri greci (e in particolare quello di Gregorio di Nissa; cf. E. PEROLI, *Uomo e Dio in Gregorio di Nissa*, in *Quaderni di Teologia e Pastorale* 9-10 [1995], pp. 143-169) – è molto presente nel pensiero di Florenskij così che si può dire che essa è tra i fili conduttori che attraversano tutta la sua opera. Espressione emblematica della sua incessante attenzione a questo tema sono le parole con le quali inizia il suo famoso saggio *Ikonostas* (del 1921-1922): «Secondo le prime pagine della Genesi, Dio "creò il cielo e la terra" e questa divisione di tutto il creato in due parti è sempre stata considerata fondamentale. Così nella confessione di fede chiamiamo Dio "Creatore delle cose visibili e invisibili", Creatore del visibile come anche di ciò che è invisibile. Però questi due mondi – il visibile e l'invisibile – sono in contatto. Tuttavia la differenza fra loro è così grande che non può non sorgere il problema del *confine* che passa tra di loro, che li distingue ma altresì li unisce. Come si può intenderlo? Qui, come nelle altre questioni metafisiche, il punto di partenza è ciò che noi già sappiamo dentro di noi. Sì, la vita della nostra anima ci dà il punto d'appoggio per conoscere questo confine che mette in contatto i due mondi; perché anche in noi la vita nel visibile si alterna alla vita nell'invisibile, sicché c'è un tempo – sia pure breve, sia pure concentrato al massimo, talvolta fino all'atomo di tempo – quando i due mondi si toccano e ci diventa contemplabile perfino questo congiungimento. In noi il velo del visibile per un istante si squarcia e attraverso esso, mentre ancora si avverte lo squarcio, ecco, invisibile soffia un alito che non è di quaggiù: questo e l'altro mondo si aprono l'uno all'altro, e la nostra vita è sollevata da un fiotto incessante, come quando la temperatura fa salire in alto l'aria calda»: *IK*, p. 37 (19-20). Uno dei primi lavori di Florenskij che si occupa esplicitamente del problema dell'interconnessione dei «due mondi» – di quello empirico spazio-temporale con un «altro mondo» trans-empirico – è il suo *Empireja i empirija* (del 1904). Cf. A. TRUBAČEV, *Predislovie. Empireja i empirija*, in *BT* 27 (1986), p. 295. Del tema del «confine» in Florenskij si è occupato recentemente S. TAGLIAGAMBE, *Epistemologia del confine*, Milano 1997. Letto in ottica antropologica, il problema florenskijano del «confine» è – secondo questo autore – legato al problema dell'«interazione tra due zone, apparentemente inconciliabili, dell'esistenza dell'uomo. E il problema fondamentale di questa esistenza diventa, da questo punto di vista, quello di riuscire ad attivare una *capacità transitiva* tra l'uno e l'altro mondo, attraverso la quale riuscire progressivamente ad assottigliare il diaframma tra le due zone, apparentemente inconciliabili, di questa esistenza, rendendo il mondo visibile il potenziale specchio dell'invisibile e favorendo così la penetrazione nel sovrareale»: *ibid.*, pp. 252-253.

un grande velo, riuscisse a coprire tutte le antinomie armonizzandole in un'unica formula soddisfacente di conoscenza e di vita. Egli, in termini più concreti, sentiva la necessità di cercare e di trovare «la» verità nel significato più pieno del termine, e cioè la Verità assoluta senza la quale l'uomo non può capire il vero senso della sua vita e, di conseguenza, non è in grado di coltivare un vero rapporto né con se stesso né con il prossimo né con il mondo. Quella Verità che non sarebbe solo il risultato finale di un processo gnoseologico, ma una «Verità dell'essere», la conoscenza della quale salva dal caos esistenziale delle contraddizioni.

Come un'eco di tutto ciò suona la «lettera prima» della *Stolp*, intitolata non a caso *Dva mira* (*I due mondi*):

> «Sì, nella vita tutto si agita, tutto vacilla in immagini di miraggio, ma dal profondo dell'anima si innalza la necessità ineluttabile di appoggiarsi alla "Colonna e Fondamento della Verità", allo στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (*1 Tm* 3, 15); τῆς ἀληθείας e non semplicemente ἀληθείας, di una delle verità; non di una verità particolare, umana, minuta, che si contorce e poi vola lontano, come polvere spinta verso i monti dal soffio del vento, ma della Verità omni-integra (*vse-celostnaja*) ed eterna nei secoli, della Verità una e Divina, della Verità luminosa e sovraluminosa, di quella Veridicità che secondo un antico poeta è "sole al mondo"» [174].

L'esperienza dell'infanzia e della giovinezza di Florenskij culminò con una grande scoperta la cui luce illuminò tutta la sua vita seguente: capì che la Verità era più vicina a lui di quanto non avesse pensato prima, perché essa è continuamente presente nella vita di tutti gli uomini del passato e del presente come un «qualcosa» di universalmente umano. La Verità – comprese il giovane Pavel – fu data sempre agli uomini come un «qualcosa» che giace nelle profondità del proprio animo. In essa l'uomo vive, si muove ed esiste (cf. *At* 17, 28), perché la Verità è la vita stessa e quindi è possibile incontrarLa vivendo, sì che è possibile respirarLa, sentirLa, vederLa, gustarLa, annusarLa, leccarLa, con tutti i sensi dell'anima e del corpo [175].

[174] *Stolp* (I), p. 12 (45-46).
[175] Cf. *DVGIZ*, p. 511.

La Verità – comprese finalmente Pavel – è quella «Luce vera» che illumina ogni uomo che viene nel mondo (cf. *Gv* 1, 9). E questa luce è Dio stesso che ha chiamato e chiama alla pienezza della vita ognuno; il primo testimone di ciò è il cuore dell'uomo, nel cui fondo brilla la «Luce della Verità»:

> «Scendi in te e vedrai una grande entrata nel profondo. Dimentica la paura e scendi giù nella caverna. I tuoi piedi camminano sulla sabbia asciutta, morbida e gialla, che concede il riposo. Qui non si sentono i tuoi passi; vi è un'aria asciutta e calda. Le gocce del tempo cadono dalle pareti perdendosi nelle profondità del buio. I corridoi echeggianti sono pieni di un suono: come se provenisse da un numero infinito di pendoli. Come se fossi nel laboratorio di un orologiaio dove si sente un numero infinito di ritmi che si congiungono tra di loro per distaccarsi di nuovo. Qui dolcemente fischiano i fusi del destino. In questo petto pulsano i cuori di tutti gli esseri. Qui, tra le nebbie e le luci, nasce tutto quello che esiste nel mondo. Qui viene tessuto – dagli ondeggiamenti ritmici, veloci e lenti, sordi e squillanti, dai fracassi e dalle risonanze della caverna – un velo vivo chiamato: l'Universo. Qui, nel grembo della terra, si raccolgono le correnti stellari, nascondendosi nelle pietre preziose. Ed è qui, sotto gli archi cavernicoli del cuore, che troneggia la Stella mattutina. (...) Quella che aveva detto di se stessa: "Io sono la radice della stirpe di Davide, la Stella radiosa del mattino (*Ap* 22, 16)» [176].

«Per arrivare alla Verità» – scriverà Florenskij nella *Stolp*, con parole che sembrano un commento alla sua esperienza di vita – «bisogna rinunciare alla propria aseità, uscire da se stessi e questo ci è decisamente impossibile perché siamo carne. E allora come aggrapparsi alla Colonna della Verità? Non lo sappiamo e non lo possiamo sapere. Sappiamo soltanto che *tra le crepe del raziocinio umano si intravede l'azzurro dell'Eternità*; è inattingibile, ma è così. Sappiamo anche che "il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e

[176] *NM*, p. 20.

non il Dio dei filosofi e dei dotti" viene a noi, viene al nostro letto, ci prende per mano e ci guida in una maniera che non avremmo nemmeno potuto prevedere. Agli uomini questo "è impossibile, ma tutto è possibile a Dio" (cf. *Mt* 19, 26; *Mc* 10, 27). Ed ecco che *la Verità stessa spinge l'uomo a cercare la verità* (...)» [177].

[177] *Stolp* (I), p. 489 (556-557).

Capitolo 2
Alla ricerca di nuove categorie del pensiero e della vita

Introduzione

Nonostante abbiano riconosciuto l'originalità del pensiero di Florenskij, gli studiosi non cessano di chiedersi quali furono gli influssi che hanno contribuito in maniera decisiva alla sua formazione[1]. Da una parte, un simile interesse non è irrilevante, anzi. Lo stesso Florenskij, per esempio, ha fatto un elenco delle persone che nel periodo della sua prima infanzia e giovinezza hanno avuto su di lui un influsso determinante[2], e fu lui stesso ad accennare in alcuni dei suoi scritti alla stretta affinità tra il suo pensiero e quello di alcuni personaggi della filosofia, della religione o della scienza[3]. Dall'altra,

[1] Cf. I. Sviridov, *Gnoseologija...*, p. 266; V.A. Nikitin, *Chramovoe dejstvo kak sintez iskusstv (Svjaščennik Pavel Florenskij i Nikolaj Fedorov)*, in *Simvol* 20 (1988), pp. 219-235; N. Kauchtschischwili, *P.A. Florenskij i ital'janskoe Trecento*, in *SSH* 1-2 (1989), pp. 58-59; Id., *P. A. Florenskij tra antichità e mondo moderno*, in *Europa Orientalis* 7 (1988), pp. 442ss.; Id., *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche*, in *Strumenti critici* 1 (1987), p. 135.

[2] Si tratta di un semplice appunto-disegno dove sta scritto in ordine cronologico: «Mamma, zia Julja, padre, Borobe'v, Walter Scott, M. Read, Shakespeare, Goethe, Barsukov, Lunkevič e Balagjan, Gorodenskij, padre, James»: *DVGIZ*, p. 263. Come si vede, tra i nomi figurano anche quelli dei primi maestri di Pavel. Borob'ev, per esempio, era il suo insegnante di botanica, Barsukov di geologia e di mineralogia («Da lui – ricorda Florenskij – avevo sentito parlare per la prima volta delle verità di fede, le sue risposte erano convinte e ferme. Mi aveva colpito in modo particolare il suo racconto sul fuoco di Gerusalemme. A Barsukov devo tanto», in *ibid.*, p. 261), Lunkevič («Lunkevič mi aveva dato "Vie de Jésus"; in parte avevo sfogliato questo libro sebbene non ne sia rimasto soddisfatto», in *ibid.*, p. 262) e Balagjan di chimica, Gorodenskij di fisica. Cf. *ibid.*, pp. 261-262.

[3] Si veda, per esempio, la sua annotazione nella «seconda lettera» della *Stolp* sulla vicinanza delle idee del libro al pensiero di Serapion Maškin: «Molte idee della presente opera sono trattate dai suoi [di S. Maškin] manoscritti. (...) Per quanto mi riguarda, i pensieri del defunto filosofo e i miei risultano tanto affini e interdipendenti, che non so dove finisce la paternità di Serapion e dove comincia la mia, tanto più che la comunanza dei nostri punti di partenza e delle nostre conoscenze ha provocato inevitabilmente un'affinità anche nelle conseguenze ulteriori»: *Stolp* (II), p. 619 (672). Sull'affinità del pensiero di Florenskij e di Maškin si veda *DŽAS*, pp. 70-71; cf. *Lett. Koževnikov*, p. 100.

siamo convinti che la questione degli influssi sul pensiero di Florenskij abbia una connotazione davvero particolare. Si devono fare i conti infatti con un fatto molto importante: l'esperienza dell'infanzia fu il periodo «carismatico» e fondante di tutto il futuro pensiero florenskijano. E quindi, sebbene tutti gli incontri successivi con nuove idee filosofiche e scientifiche o con nuovi ambiti di conoscenza siano stati tappe senz'altro importanti sulla via della sua maturazione spirituale ed intellettuale, allo stesso momento essi hanno avuto una funzione piuttosto «ermeneutica»[4]: ogni nuovo incontro, insomma, fu da lui riconosciuto come una nuova possibilità d'interpretare e sviluppare, in una nuova chiave filosofica, teologica o scientifica, quelle intuizioni che avevano la loro origine nella sua «intelligenza esperienziale infantile».

Partendo da questa costatazione vorremmo presentare più da vicino – in questo capitolo – alcuni degli «incontri» più significativi di Florenskij, che rappresentano altrettante tappe incancellabili del suo cammino intellettuale e spirituale segnato dal desiderio di trovare nuovi «strumenti» di pensiero e nuovi «ambiti» di vita, per incarnare sempre più fedelmente nella μάθησις della sua opera e nella πρᾶξις della sua vita il «genio» dell'infanzia[5].

In questo senso, senza volerci limitare a seguire la linea cronologica della biografia del nostro autore e senza pretendere di esaminare in modo completo ogni particolare al riguardo, ci occuperemo soprattutto di quegli «incontri» che hanno aperto a padre Pavel nuovi orizzonti tematici, metodologici ed esperienziali e che hanno dato così un valido contributo alla sua ricerca di «nuove categorie» del pensiero e della vita e alla costruzione di quella che egli chiamò: la «futura concezione integrale del mondo»[6].

[4] I. Sviridov a questo proposito scrive chiaramente: «Il suo [di Florenskij] pensiero è talmente originale che a volte sembra impossibile trovare le sue fonti originarie, metterlo in relazione con un pensiero antecedente, inquadrarlo in qualche "scuola". Eppure non si può dire che Florenskij fosse estraneo a certi influssi e alle simpatie filosofiche. (...) Certo, tutti questi legami filosofici, spirituali e di amicizia riguardo all'opera di Florenskij avevano un carattere solamente preparatorio»: I. Sviridov, *Gnoseologia...*, pp. 266-267.

[5] Cf. *ISP*, pp. 438-439; *Lett. Koževnikov*, p. 108.

[6] Cf. *AR*, p. 38.

1. Incontro con i grandi maestri della matematica: N.V. Bugaev e G. Cantor

«Non entri chi non è geometra!» – queste parole scritte, secondo l'antica tradizione, all'ingresso dell'Accademia per attestare l'alta considerazione in cui era tenuta la geometria da Platone, potrebbero essere le primissime parole scritte nell'introduzione all'opera di Florenskij per indicare quale importanza abbiano avuto le scienze matematiche nel suo cammino verso una «nuova *Weltanschauung*» [7]. Perché – per dirla con le sue parole – la «concezione del mondo di Florenskij si è formata principalmente su basi matematiche ed è permeata dai suoi principi, sebbene non si serva del suo linguaggio» [8].

Ancora nell'ultimo anno degli studi ginnasiali (1899-1990), Florenskij intuì la possibilità di costruire una sua *Weltanschauung* con l'aiuto della matematica. La piena conferma di ciò venne, dopo l'iscrizione alla facoltà di fisica e matematica dell'Università di Mosca, grazie a due incontri importanti. Il primo fu l'incontro personale con N.V. Bugaev (1837-1903) [9], uno dei più grandi matematici moscoviti della fine del XIX secolo, decano della facoltà di fisica e matematica dell'Università di Mosca, uno dei fondatori e presidente della *Società matematica di Mosca* (SMM) [10] e figura centrale della *Scuola filosofico-matematica di Mosca* (SFMM) [11]. L'altro incontro fu quello con i lavori del matematico tedesco di origine russo-ebrea G. Cantor (1845-1918) [12]. Florenskij rimase completamente

7 Quanto al ruolo della matematica nelle opere di Florenskij, esso dev'essere studiato con molta attenzione; anche perché – com'è stato ribadito recentemente da S.S. Demidov – si tratta di uno dei temi più importanti per la ricerca del suo patrimonio: «senza aver compreso l'importanza della matematica per il suo metodo di conoscenza (del mondo), senza essere al corrente delle sue idee sul posto della matematica nella concezione dell'universo, è impossibile valutare adeguatamente il suo metodo o le sue visioni filosofiche. Si tratta di un compito molto difficile e, in sostanza, ancora non realizzato»: S.S. Demidov, *O matematike v tvorčestve P.A. Florenskogo*, in M. Hagemeister - N. Kauchtschischwili (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, p. 170.

8 *AR.*, p. 40. Sul rapporto tra la matematica e il pensiero di Florenskij si veda S.S. Demidov, *Iz rannej istorii moskovskoj školy teorii funkcii*, in *IMI*, vol. 30, Moskva 1986, pp. 124-130; S.M. Polovinkin, *O studenčeskom matematičeskom kružke pri moskovskom matematičeskom obščestve v 1902-1903 gg*, in *IMI*, vol. 30, Moskva 1986, pp. 148-158; Id., *«Filosofsko-matematičeskij sintez» P.A. Florenskogo*, in V.A. Rosov - P.V. Florenskij (a c. di), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika...*, pp. 44-45; S.S. Demidov, *O matematike v tvorčestve P.A. Florenskogo*, in V.A. Rosov - P.V. Florenskij (a c. di), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika...*, pp. 45-46; L. Szilárd, *Andrej Belyj i P.A. Florenskij*, in *SSH* 33(1987), 1-4, pp. 227-238; S.M. Polovinkin, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa...*, pp. 18-41; S.S. Dimidov, *O matematike v tvorčestve P.A. Florenskogo*, in M. Hagemeister - N. Kauchtschischwili (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 171-183.

9 «I miei professori all'università erano N.E. Žukovskij, B.K. Mlodzeevskij e L.K. Lachtin, però il più grande influsso su di me lo ebbe N.V. Bugaev»: *AB*, p. 357. Per una messa a fuoco dell'importanza della figura umana e scientifica di Bugaev si veda S.A. Usov, *N. Bugaev*, Moskva 1886; A.P. Minin, *O trudach N.V. Bugaeva po teorii čisel*, Moskva 1904; D.F. Egorov, *Naučnye trudy N.V. Bugaeva*, Kijev 1904; V.G. Alekseev, *N.V. Bugaev i problemy idealizma Moskovskoj matematičeskoj školy*, Jurev 1905; P.A. Nekrasov - L.K. Lachtin - L.M. Lopatin - A.P. Minin, *Nikolaj Vasil'evič Bugaev (Reči proiznesennye v zasadanii Moskovskogo Matematičeskogo Obščestva 16 marta 1904 goda)*, vol. II, Moskva 1905; S.S. Demidov, *N.V. Bugaev i vozniknovenie Moskovskoj školy teorii funkcij dejstvitel'nogo peremennogo*, in *IMI*, vol. 29, Moskva 1985, pp. 113-124; V.V. Zen'kovskij, *Istorija...*, vol. II (1), pp. 223-224.

10 La SMM (ufficialmente riconosciuta nel 1867) fu fondata nel 1864 come un circolo frequentato da alcuni giovani professori e insegnanti della sezione matematica dell'Università di Mosca, in uno dei periodi più significativi per il risveglio della coscienza russa caratterizzato, tra l'altro, dall'intensificazione dell'attività scientifica universitaria. Il suo scopo era quello di promuovere tra gli studiosi un aggiornamento reciproco circa i nuovi lavori in matematica, ma con gli anni mirò anche ad aiutare la scienza russa a incamminarsi verso un livello più elevato della conoscenza per raggiungere la cosiddetta «conoscenza *esatta*» dei fenomeni e delle cose. Bugaev fu fin quasi dall'inizio (15.XI.1869) il segretario della SMM e dal 16 settembre 1891 il suo presidente. Cf. V.G. Alekseev, *N.V. Bugaev...*, pp. 44ss.

11 La SFMM nacque all'interno della SMM attorno a Bugaev e i suoi seguaci: P.A. Nekrasov, V.G. Alekseev e P.A. Florenskij. La SFMM sviluppò il proprio metodo di ricerca chiamato «sintesi filosofica matematica», che si basava sull'idea dell'aritmologia e della monadologia. Con il suo aiuto i filosofi-matematici della *Scuola* speravano di giungere a una conoscenza più precisa dei fenomeni e delle cose dell'universo, vale a dire a una conoscenza capace di sintetizzare, in un'unica armonia del pensiero, le varietà delle conoscenze frammentarie acquisite, sia a livello teorico che pratico-esperienziale, dai diversi settori della scienza. Le idee fondamentali della SFMM sono state esposte da Bugaev stesso soprattutto nei suoi scritti filosofici: *Osnovnyja načala evoljucionnoj monadologii* (1893) e *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie* (1898). Le intuizioni filosofico-matematiche di Bugaev e della SFMM sono state sviluppate da Nekrasov nel suo lavoro: *Moskovskaja filosofsko-matematičeskaja škola i ee osnovateli* (Moskva 1904). Cf. S.M. Polovinkin, *Psicho-aritmo-mechanik (filosofskie čerty portreta P.A. Nekrasova)*, in *Voprosy istorii estestvoznanija i techniki* 2 (1994), pp. 109-113.

12 Florenskij venne a conoscenza delle idee di Cantor per la prima volta probabilmente nel corso del professore B.K. Mlodzeevskij, tenuto durante il semestre d'autunno nel 1902 e intitolato: *La teoria delle funzioni delle variabili reali.* Comunque, dagli appunti di Florenskij, nei quali si trovano i riferimenti di Mlodzeevskij ad alcuni lavori di Cantor, risulta chiaro che il professore non conosceva direttamente le opere di questo matematico, allora del tutto sconosciuto in Russia, ma dai lavori di P. e J. Tannery e A. Schönflies. Cf. F.A. Medvedev, *O kurse lekcij B.K. Mlodzeevskogo po teorii funkcij dejstvitel'nogo peremennogo, pročitannych osen'ju 1902 g. v moskovskom universitete*, in *IMI*, vol. 30, Moskva 1986, p. 134. In questo senso bisogna sottolineare che sarebbe stato

attratto dalle idee matematiche di avanguardia dei due matematici, idee che aprivano nuovi orizzonti per la sua ricerca filosofica ormai del tutto permeata dallo sforzo di arrivare a una visione onnicomprensiva e poliedrica del mondo che, unica, poteva essere il fondamento di una «nuova scienza» e, di conseguenza, di una «nuova cultura» [13]. Scrisse allora con grande entusiasmo:

> «Noi, che vediamo l'alba di un'"arte nuova", siamo sulla soglia di una "nuova scienza". Ma solo quando questa sarà fondata, noi potremo apprezzare sufficientemente l'attività dei veggenti Georg Cantor e Nikolaj Bugaev» [14].

Ma in che cosa consisteva la novità illuminante del pensiero di Bugaev e Cantor che al primo incontro colpì e affascinò il giovane Florenskij e quali furono i frutti di questo incontro?

1.1. *Dalla* Weltanschauung *analitica alla* Weltanschauung *aritmologica*

Com'è stato sottolineato da alcuni conoscitori di Bugaev, il famoso matematico russo – dotato non solo dell'intelligenza teorica

più tardi Florenskij stesso a far conoscere Cantor e la sua opera in Russia, soprattutto attraverso il suo lavoro *O simovolach bezkonečnosti (Očerk idej G. Kantora)* che rappresenta il primo studio della teoria degli insiemi scritto in lingua russa. In un'annotazione, infatti, Florenskij scrisse: «Nell'ambito universitario, per lo meno moscovita, ero io il primo ad attirare l'attenzione sui numeri transfiniti e gli insiemi. Tali questioni erano fino ad allora completamente estranee a tutti quelli che non solo non riconoscevano l'importanza dei lavori di Cantor, ma non li conoscevano affatto. Quando cominciai ad occuparmi di queste questioni i miei studi parevano agli altri una stramberia e un inutile gioco di astrazioni semiteologiche. La prima lezione, letta all'Università di Mosca, apparteneva a me»: *Lett. Luzin*, p. 143. Cf. S.S. DEMIDOV, *Iz rannej...*, p. 124; B.S. BELOV, *Pavel Aleksandrovič Florenskij...*, p. 56.

13 È evidente che Florenskij era convinto di vivere in un periodo di svolta per quanto riguarda l'orientamento dello sviluppo di scienza e di cultura, e questa convinzione traspare non solo dai suoi primi scritti. Nel 1922 (*Pifagorovy čisla [I numeri di Pitagora]*), per esempio, scrive: «La parola *rivoluzione* è poco per poter caratterizzare il vero senso di questo evento culturale: noi non sappiamo, ancora non sappiamo come chiamarlo. Rapiti dall'appena sprigionatosi turbine non abbiamo trovato ancora il modo per comprendere sufficientemente la velocità di ciò che sta per avvenire, e non abbiamo nemmeno elaborato le categorie della conoscenza con le quali sarebbe stato possibile esprimere il significato più generale di ciò che sta per compiersi»: *PČ*, p. 632.

14 *OOPM*, p. 78.

dello scienziato, ma anche di quella pratica dell'esponente pubblico – dimostrava da sempre un interesse straordinariamente intenso per le questioni etiche [15] e questo interesse era legato indissolubilmente ad un'altra questione altrettanto importante: quella della possibilità di arrivare ad una «visione scientifico-filosofica del mondo», partendo dalla retta comprensione dei fenomeni della natura e della loro conformità alle leggi dell'universo. Cercando di affrontare le due questioni, Bugaev era convinto di dover attingere a un nuovo metodo di conoscenza: la «matematica pura», giacché essa, madre di tutte le scienze, possiede gli strumenti di una vera valutazione scientifica: il *numero* e la *misura* [16]. Perciò, è soprattutto con l'aiuto di essa che si può trovare – pensava Bugaev – un criterio-misura dell'ordine sia dell'universo empirico (fisico, chimico, biologico, ecc.) che di quello etico, sociale, politico ed economico [17]. Il vero centro di gravità stava nel capire che cosa si deve intendere per matematica. Ed era qui, infatti, la novità del pensiero bugaeviano nella quale si rispecchiò in modo eccellente la novità del patrimonio di idee scientifiche e filosofiche di tutta la SMM [18].

15 Secondo la preziosa testimonianza di L.M. Lopatin, già nel primo periodo, quando Bugaev aderiva pienamente alla corrente positivista, l'etica fu uno degli oggetti principali delle sue riflessioni legate addirittura ai vari tentativi di elaborare sistematicamente una filosofia morale. Cf. L.M. LOPATIN, *Filosofskoe mirovozzrenie...*, in P.A. NEKRASOV - L.K. LACHTIN - L.M. LOPATIN - A.P. MININ, *Nikolaj Vasilevič Bugaev...*, p. 21; P.A. NEKRASOV, *Moskovskaja...*, p. 107.

16 «Trovare la misura nell'ambito del pensiero, del volere e sentire – ecco il compito del filosofo, del politico e dell'artista d'oggi»: N.V. BUGAEV, *Matematika kak orudie naučnoe i pedagogičeskoe*, Moskva 1869, pp. 29-30.

17 Tale convinzione stava alla base di tutta l'attività scientifica dei matematici della SMM. Infatti, ogni tentativo della loro ricerca partiva da un principio antico (ebraico e greco), riconosciuto come il principio fondamentale di tutta la conoscenza esatta: e cioè, l'idea che «il numero è il principio di tutte le cose» (i pitagorici) o, in altre parole, l'idea che il Creatore ha «tutto disposto con misura, calcolo e peso» (*Sap* 11, 20). Partendo da questa convinzione, i matematici della SMM tentavano di aprire la scienza in Russia allo spirito accurato della conoscenza matematica, sperando che in questo modo la scienza avrebbe potuto corrispondere meglio alle esigenze reali di vita e avrebbe aiutato a costruire i nuovi presupposti della vita politica e sociale. Cf. N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie*, in P.A. NEKRASOV - L.K. LACHTIN - L.M. LOPATIN - A.P. MININ, *Nikolaj Vasil'evič Bugaev...*, pp. 99-100; V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev...*, pp. 27-28.

18 Com'è stato giustamente sottolineato da V.G. Alekseev, «già nella Società maturavano quegli ideali, che hanno trovato la loro espressione attraverso le precise formule scientifiche nella visione del mondo del suo illustre presidente [Bugaev]»: V.G.

Bugaev, definendo la matematica come «scienza che esamina le congruenze e le diversità nell'ambito dei fenomeni di modificazione quantitativa» [19], e – di conseguenza – dichiarando che le idee della modificazione quantitativa e dell'ordine, a cui queste modificazioni sono subordinate, sono le fondamentali idee matematiche, arrivò alla conclusione che la matematica, nel vero senso della parola, è la teoria delle funzioni divisa in due rami principali: la teoria delle funzioni continue, ossia l'*analisi matematica*, e la teoria delle funzioni discontinue, ossia l'*aritmologia* [20]. Egli era convinto che con l'aiuto di tutte e due le parti della «matematica pura», assieme alla geometria e al calcolo delle probabilità, era possibile l'elaborazione di una concezione scientifico-filosofica del mondo [21]. Sapeva, però, che la sua non era una convinzione scientifica universalmente condivisa, anzi, che fuori dell'ambito della SMM essa era del tutto sconosciuta o ignorata.

1.1.1. Bugaev, profeta della svolta aritmologica: l'idea della discontinuità

La scienza della fine del XIX secolo, infatti, era legata quasi esclusivamente all'analisi matematica (soprattutto al metodo degli infinitesimali come calcoli differenziali e integrali), con l'aiuto della quale essa proseguì per quasi più di un secolo verso scoperte sempre più grandi in fisica, astronomia (meccanica celeste), geodesia, geografia, ecc. Una delle ragioni di questo orientamento era che la scienza – servendosi delle funzioni analitiche – identificò la *legge della continuità* come legge basilare di tutto l'universo. Ovviamente, il fatto di aver riconosciuto nella *lex continuitatis* la legge costante e immutabile dei fenomeni della natura dava alla scienza la possibilità di trovare nuovi orizzonti alla ricerca. Per esempio, essa riscopriva la possibilità di comprendere e di valutare ogni fenomeno nelle sue manifestazioni elementari, di comporre nell'unico insieme i fenomeni elementari, di descrivere il fenomeno esattamente e definitivamente in tutti i suoi momenti di esistenza nel passato e di predire con grande probabilità e precisione tutti i suoi stati e comportamenti nel futuro [22]. Ma fu soprattutto il rapido e folgorante sviluppo della meccanica e della fisica matematica, promosso grazie all'analisi matematica, a far nascere la convinzione che l'*idea della continuità* fosse l'idea fondamentale di tutta la scienza e perciò che il segreto del futuro successo della scienza stesse nella sua ulteriore elaborazione. A questo punto, l'importanza dell'idea della continuità venne riconosciuta dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia e soprattutto dalla filosofia la quale, poi, s'impegnò a sviluppare una vera *visione analitica del mondo* generalmente considerata – assieme all'opinione che tutto ciò che accade nel mondo è subordinato a determinate e irrevocabili leggi analitiche – di importanza «canonica» [23].

Bugaev, senza negare la rilevanza del cammino percorso dalla scienza, levò decisamente la sua voce contro alcune idee pericolose che cominciavano a diffondersi a causa di questo totalitarismo scientifico e filosofico dell'idea della continuità. In primo luogo, egli rifiutò il potere quasi assoluto dell'*idea della causalità* [24], allora generalmente accettata come l'unico principio della vita fisica e psichica dell'universo e perciò anche dell'uomo, il quale non si potrebbe opporre, con la sua volontà e coscienza, al mulinello dell'infausta inevitabilità delle leggi fisiche e psichiche della natura. Con ciò, Bugaev assunse una chiara posizione contro la diffusa mentalità di

ALEKSEEV, *N.V. Bugaev*..., p. 44. La «Magna carta» del pensiero originale di Bugaev è senz'altro l'opuscolo *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie*, nel quale vengono presentati sinteticamente i risultati non solo del suo lungo e impegnativo lavoro intellettuale, ma anche del suo cammino personale-spirituale. Secondo P.A. Nekrasov questo opuscolo rappresenta – dal punto di vista della matematica – la «via principale della conoscenza esatta»: in P.A. NEKRASOV, *Moskovskaja*..., p. 246; cf. V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev*..., p. 22.

19 N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie*..., p. 101.

20 Cf. *ibid.*, p. 101. Tale concezione della matematica fu presentata da Bugaev per la prima volta nel 1865; alcuni anni dopo, nel 1882, quest'idea fu esposta dettagliatamente durante le lezioni del matematico francese C. Jordan (1838-1922). Cf. V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev*..., p. 21.

21 Cf. N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie*..., pp. 103-104.

22 Cf. *ibid.*, p. 107.

23 Cf. *ibid.*, p. 107-108. Cf. *OOPM*, pp. 72-74.

24 «Non ogni causa ha una conseguenza commisurata», – disse Bugaev in uno dei suoi discorsi – «non tutto è sottoposto alla fatalità; esiste un mistero che comanda l'ineluttabilità e perciò la nostra individualità può essere più forte della morte»: V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev*..., p. 27.

un determinismo scientifico e filosofico che portava in sé pericolosi implicazioni etiche: il bene e il male, la bellezza, la giustizia e la libertà cominciarono ad essere dichiarati inesistenti in sé, e ad essere considerati una pura illusione creata dall'immaginazione umana [25]. La via d'uscita proposta da Bugaev fu questa: elaborare una nuova e possibilmente più autentica visione del mondo che, essendo creata con l'aiuto sia della scienza che della filosofia, fosse ancorata alla «matematica pura», e cioè alla matematica compresa non più unilateralmente ma nel suo insieme: perché in essa «oltre all'analisi vi è l'aritmologia, oltre alle funzioni continue vi sono quelle discontinue» [26].

Il senso più profondo di tale proposta di Bugaev era quello di indicare la necessità di una svolta verso l'*aritmologia* [27]. Ed infatti, con la riscoperta dell'aritmologia e, di conseguenza, dell'idea matematica e filosofica della *discontinuità*, cominciò una nuova tappa nello sviluppo non solo delle scienze naturali, della filosofia, della gnoseologia, dell'economia e della politica, ma anche dell'antropologia, dell'etica e dell'estetica.

[25] Cf. N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie...*, pp. 109-110.

[26] *Ibid.*, pp. 111ss. «Analisi» – spiega Bugaev – «è solamente il primo grado di sviluppo delle verità matematiche, la forma più semplice della loro dimostrazione. Ecco perché l'analisi si è sviluppata prima, attirando l'attenzione soprattutto dei matematici. Per lo sviluppo dell'aritmologia, invece, occorrono non solo tutti i mezzi dell'analisi, ma anche metodi e procedimenti completamente nuovi di ricerca». Però «tra le due parti, tra l'analisi e l'aritmologia, esiste piena corrispondenza. (...) Le verità dell'analisi si distinguono per la loro comunanza e universalità. Le verità dell'aritmologia portano in sé il timbro di un'originale individualità, sono attraenti per la loro misteriosità e stupenda bellezza. (...) Lo sguardo aritmologico completa la visione analitica del mondo. Ognuno dei due spiega i corrispondenti fenomeni oppure le corrispondenti parti nei fenomeni. Le due visioni, analitica e aritmologica, non si contrappongono l'una all'altra, ma compongono insieme i due lati di un'unica interpretazione matematica dei fenomeni della natura», in *ibid.*, pp. 102-103, 112-113.

[27] In uno dei suoi discorsi Bugaev disse coraggiosamente: «Non pensate che solamente in chimica o in fisica gli scienziati siano arrivati a risultati che portano quasi fino all'incanto. Risulta che anche nella matematica pura si stanno preparando avvenimenti di un'importanza colossale in quanto vi balenano nuove luci minacciose per la concezione attuale del mondo. È noto a voi che cosa è l'aritmologia? Dal grembo di un grandioso metodo, elaborato con finezza artistica, si evolve la nuova matematica basata su un principio del tutto diverso, una nuova enorme sezione che agita, come a sua volta la legge della causalità, il sottosuolo granitico della visione attuale del mondo»: V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev...*, p. 27.

Innanzitutto, la svolta verso l'aritmologia permise una visione più integrale e, allo stesso tempo, più dinamica della natura e dell'uomo. Secondo Bugaev, infatti, la vita dell'universo non dipende dalla fatale causalità delle leggi psico-fisiche, ma dai cosiddetti «elementi del mondo», i quali trasmettono alla fisionomia globale del mondo i propri tratti cambiandone la sorte. L'«elemento sostanziale» del mondo è comunque l'uomo, in quanto egli ha il ruolo più decisivo nell'andamento degli avvenimenti [28]. In questo senso, l'uomo – nell'antropologia aritmologica – non viene presentato come un essere passivo nella cui esistenza si rispecchia solamente il meccanismo delle leggi della natura, ma come individuo esistente accanto agli altri individui dell'universo, come personalità attiva e creativa che agisce come strumento autonomo nel processo evolutivo di un perfezionamento universale della natura e della vita.

Ragionando in questa prospettiva, Bugaev pone al centro dell'antropologia e dell'etica aritmologica l'idea dello sviluppo *progressivo* dell'uomo, dell'umanità e dell'universo. Essa – precedentemente formulata da Leibniz, dal punto di vista della *Weltanschauung* analitica, come idea del perfezionamento graduale della società – viene riformulata sullo sfondo dell'ottimismo ontologico della *Weltanschauung* aritmologica. Alla sua base vi è la convinzione che tutti i valori etici, sia positivi che negativi, hanno una consistenza reale perché le loro radici giacciono nella sostanza delle cose, nella natura stessa dei fenomeni e perciò il processo della perfezione dell'uomo – e, di conseguenza, dell'umanità e dell'universo – è profondamente legato al perfezionamento della natura stessa dell'uomo, della sua comprensione di sé, dei suoi sensi e della sua volontà [29].

Una delle questioni-chiave di questa idea del progresso è quella della «volontà libera» o, meglio, dell'«autonomia dell'uomo» [30]. Secondo la convinzione di Bugaev – del tutto contrario al determini-

[28] Cf. N.V. BUGAEV, *Po voprosu o svobode voli* (testo riportato nel V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev...*, p. 14).

[29] Cf. N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie...*, pp. 112-113.

[30] Bugaev – contrario ai filosofi della *Weltanschauung* analitica, nel pensiero dei quali «scomparve» la nozione della volontà – sottolineò l'importanza della *volontà* dell'uomo affermando, allo stesso tempo, che alla questione sulla *volontà libera* sono legate le domande più essenziali della vita umana. Intanto, il concetto della *volontà libera* fu alla

smo categorico dell'etica analitica – «la fonte principale della volontà dell'uomo è l'uomo stesso», nel senso che «egli in se stesso e nella sua solidarietà con tutte le forze circostanti deve autonomamente cercare la libertà ragionevole, la più alta verità, l'armonia interiore e la riconciliazione di tutte le antinomie che incontra durante la sua attività»[31]. La perfezione, quindi, non ha niente a che fare con la sottomissione passiva dell'uomo alle leggi metafisiche astratte[32]. Essa, invece, è legata alla ricerca della *Verità* viva, alla ricerca di Dio, che implica un progressivo cammino dell'uomo e dell'umanità verso l'unità e l'armonia sia individuale che universale, nello spirito delle parole dell'evangelista: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (*Lc* 17, 21)[33].

1.1.2. La monadologia evolutiva, un originale tentativo di fondare una nuova concezione del mondo

Un originale tentativo di Bugaev di formulare filosoficamente e nello spirito dell'aritmologia l'«idea dello sviluppo progressivo»

base di tutto il pensiero «moral-aritmetico» della SMM. «La storia dell'universo e delle sue parti» – scrisse Nekrasov – «ha, dal punto di vista aritmologico, un andamento nel quale non solo il tempo determina la sua corsa, ma anche la libera volontà degli esseri dotati di intelligenza spirituale. Tali esseri esaminano e *fanno* la storia»: P.A. NEKRASOV, *Moskovskaja...*, pp. 52, 82.

31 N.V. BUGAEV, *Po voprosu o svobode voli* (citato dal V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev...*, p. 14).

32 Secondo Nekrasov, Bugaev «capiva molto bene che le teorie morali astratte della metafisica sono di per sé insignificanti e inefficaci e che l'ideale astratto, anche se fosse alto, viene facilmente sostituito da un insignificante idolo vivo. I fondatori della Società matematica, e tra di loro Nikolaj Vasil'evič, ebbero la loro concezione etica del mondo che, come loro viva convinzione, seguirono nella loro prassi. (...) A questa salda convinzione sono arrivati grazie: (1) ad un sano scetticismo che consiste in una tenace osservazione del principio etico: "non farti idoli"; (2) alla loro grande e poliedrica intelligenza, affinata grazie al pensiero e alla vita di conoscenza pura; (3) al senso della misura attento ai fenomeni della natura e della vita umana»: P.A. NEKRASOV, *Moskovskaja...*, p. 107.

33 Cf. N.V. BUGAEV, *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie...*, p. 118. In questo senso si può anche dire che la svolta verso l'aritmologia è legata alla svolta verso Dio. Lo confermò Bugaev stesso quando scrisse: «Se la visione meccanicistica della natura ci aveva allontanato dalla comprensione del Dio Vivente, la visione fisiologica ci riporta a Lui. Una sezione della matematica, l'analisi, distrusse la fede, ma un'altra, più alta di essa, l'aritmologia, conduce alla ricostruzione della fede degna dei saggi»: V.G. ALEKSEEV, *N.V. Bugaev...*, p. 27.

(l'«idea del perfezionamento»), è rappresentato dall'elaborazione sistematica della sua «monadologia evolutiva»[34]. In essa, malgrado una certa somiglianza con la «monadologia dell'armonia prestabilita» di Leibniz e con alcune teorie moniste d'allora[35], vengono in rilievo ancora più chiaramente l'originalità della sua *Weltanschauung aritmologica* e le sue implicazioni soprattutto gnoseologiche, sociali ed etiche.

Alla base della monadologia evolutiva Bugaev pone l'«unità viva», l'«elemento vivo», l'«individuo autonomo e d'iniziativa»: la *monade*. Essendo essa un'«unità», la sua caratteristica fondamentale è la *costanza*, perché la monade è ciò che rimane immutabile in tutta la serie di mutamenti, ossia quel che nei rapporti verso le altre monadi e verso sé rappresenta un elemento intatto, indivisibile e unico. Allo stesso tempo, la monade è un'unità *viva*, capace, cioè, di autonomi e coscienti cambiamenti del suo contenuto psichico (del suo ordine individuale), nei suoi momenti cinetici e potenziali, a secon-

34 I principi fondamentali della «monadologia evolutiva» di Bugaev vennero presentati nel suo già citato articolo *Po voprosu o svobode voli* (in *Trudy Moskovskago Psichologičeskago Obščestva* 3[1889]). La sua esposizione sistematica, però, avvenne quattro anni dopo alla riunione della Società psicologica di Mosca (cf. *Osnovnyja načala evoljucionnoj monadologii*, Moskva 1893). La monadologia di Bugaev apparve nel periodo di una più ampia rinascita delle idee di Leibniz in Russia. Infatti – scrive Zen'kovskij –, «nella seconda metà del secolo XIX, o più precisamente nell'ultimo quarto del secolo, alcuni grandi ed originali filosofi russi inaspettatamente presentarono nei loro lavori sistemi filosofici che, in sostanza, sono la continuazione delle idee geniali di Leibniz»: V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija...*, vol. II (1), p. 176. È vero che – quanto alla filosofia russa – un certo influsso di Leibniz si può notare già nelle ricerche filosofiche di A.N. Radiščev (1749-1802), che fu uno dei più grandi esponenti dell'umanesimo russo nel secolo XVIII. Un grande risveglio, però, dell'interesse per le idee di Leibniz in Russia fu suscitato più tardi da uno dei suoi eminenti seguaci, il filosofo tedesco Teichmüller. Egli, insegnando all'università di Jurev, ebbe un influsso determinante sul futuro filosofo A.A. Kozlov (1831-1900), il primo grande esponente del personalismo filosofico russo animato dalle idee leibniziane. Grazie a Kozlov, poi, cominciò la vera divulgazione del pensiero di Leibniz in Russia, che fu continuata soprattutto da S.A. Askol'dov (1871-1945), L.M. Lopatin (1855-1920), professore di Florenskij alla facoltà di storia e filologia dell'Università di Mosca, N.O. Losskij (1870-1960) e N.A. Bugaev. Cf. *ibid.*, p. 176; S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa...*, p. 26; S.L. FRANK, *Russkoe mirovozzrenie*, in ID., *Duchovnye osnovy obščestva*, Moskva 1992, p. 485; S.M. POLOVINKIN, *Filosofia e ortodossia: gli «starcy» e la teoria della «Verità vivente»*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - A. MAINARDI (edd.), *San Sergio e il suo tempo*, Magnano 1996, pp. 234-236.

35 Cf. N.V. BUGAEV, *Osnovnyja načala...*, p. 1.

da dei fini seguiti. Le leggi, poi, alle quali la monade è sottomessa, si chiamano «condizioni della monade»[36].

Le monadi di Bugaev non sono mai uguali, ma sempre diverse l'una dall'altra. Esse, per esempio, possono essere di *diversi ordini* (del primo, del secondo, del terzo ordine, ecc., discendente o crescente, fino all'infinito)[37], oppure possono essere *semplici* o *composte*. Le «monadi composte» si creano grazie alla capacità di ogni monade di poter entrare in rapporto con un'altra monade[38]. La «monade composta» è quella che viene formata da almeno due monadi semplici (la diade). La sua qualità è quella delle monadi semplici che la compongono. Intanto, però, la qualità delle monadi composte supera infinitamente la qualità delle monadi semplici, perché le monadi composte assumono in sé l'infinita varietà delle combinazioni delle monadi semplici.

I rapporti tra le monadi, nella monadologia bugaeviana, sono regolati da due leggi: la «legge dell'inerzia monadologica» e la «legge della solidarietà monadologica»[39]. La «legge dell'inerzia» consiste nel fatto che la monade non può mutare e sviluppare da sola il proprio contenuto psichico. Ogni monade, difatti, si perfeziona solo grazie al rapporto con le altre monadi. L'esistenza senza rapporti impedisce alla monade ogni maturazione, in quanto alcune qualità della sua natura possono svilupparsi solo grazie alla reciprocità vissuta nel contatto con un'altra monade. Grazie alla «legge della solidarietà», invece, la monade può influire su un'altra monade e, cambiando il suo contenuto psicologico, può cambiare anche se stessa[40].

36 Cf. *ibid.*, pp. 2-4.

37 Se, per esempio, l'uomo rappresenta simbolicamente la monade del primo ordine, la cellula è la monade del secondo ordine inferiore, l'elemento molecolare del terzo, l'atomo del quarto; la nazione o lo stato, invece, sarà la monade del primo ordine superiore, ecc. Cf. *ibid.*, p. 5.

38 Secondo Lopatin, «in questa distinzione tra le monadi semplici e composte, da una parte, e tra le monadi composte e quelle dei vari ordini, dall'altra, consiste uno dei punti più originali della teoria metafisica di Bugaev. (...) Quanto a tale distinzione, in Leibniz non si trova niente di simile»: L.M. LOPATIN, *Filosofskoe...*, p. 25. Altrettanto originale in Bugaev, rispetto a Leibniz, è la concezione relazionale della monade. Le monadi di Leibniz, infatti, sono sostanze chiuse senza «finestre», attraverso le quali qualche cosa possa entrare e uscire: la loro organizzazione segue un'«armonia prestabilita».

39 Cf. N.V. BUGAEV, *Osnovnyja načala...*, p. 9.

40 Cf. *ibid.*, pp. 9-10.

Oltre alle leggi dell'inerzia e della solidarietà Bugaev introduce ancora un altro principio monadologico: ogni monade, essendo centro psichico, capitalizza nel suo contenuto psichico – cioè, nel momento potenziale della propria psiche (nelle abitudini, doti, istinti, ecc.) – il proprio passato e il passato del proprio complesso monadologico. Per questo, nella vita della monade ha un ruolo determinante, assieme alle «leggi della conservazione della materia e dell'energia», la «legge della conservazione del tempo», ossia «del passato». Nella monade, infatti, *il passato non sparisce ma si accumula*. Assieme al tempo, però, crescono in modo continuativo anche il contenuto psichico e l'energia potenziale della monade. Potremmo così dire che alla base della vita e dell'attività della monade, o dei complessi delle monadi, sta la tensione naturale verso una costante crescita nella perfezione, cosicché il fondamento della vita e dell'attività della monade è evidentemente *etico*: *perfezionarsi* e *perfezionare gli altri*[41].

Riferendosi al principio della reciprocità, la strada verso tale perfezione della monade può, secondo Bugaev, essere solo una: quella del *sollevare se stessi* (*podnjatie*) e dell'*elevare l'altro* (*podjem*). Nel caso di una diade composta da due monadi di perfezione non uguale, per esempio, la monade inferiore progredisce nel suo sviluppo grazie al legame con la monade superiore, nel senso che essa si sforza di raggiungere un ideale di perfezione più alto, conosciuto grazie al contatto con la monade superiore. Al contrario, la monade superiore progredisce nella sua perfezione grazie allo sforzo di elevare un'altra monade della diade a un ideale più alto. Certo, dal punto di vista della monade superiore e della diade, la monade inferiore è un elemento di regresso e di dolore. Allo stesso tempo, però, un tale regresso è la condizione inevitabile del progesso della diade[42].

Questa strada del «sollevarsi ed elevare l'altro» viene percorsa dalle monadi grazie all'attuazione reciproca della legge della solidarietà, all'origine della quale sta l'*amore*: l'amore della monade verso se stessa e verso gli altri[43]. L'amore è l'inizio dell'esistenza delle

41 Cf. *ibid.*, pp. 11-12.

42 Cf. *ibid.*, pp. 8-9.

43 «La monade, amando se stessa ragionevolmente, necessariamente ama le altre monadi e viceversa»: *ibid.*, p. 13.

monadi composte e la prima condizione, senza la quale né la monade né il complesso monadico possono giungere a una perfezione superiore. Esso, insomma, è un valore universale in cui convergono la vita del mondo e la vita di ogni monade[44].

Ma, allora, dal punto di vista della monadologia evolutiva, che cosa è il mondo e che cosa è l'uomo?

Il mondo – secondo Bugaev – non è altro che l'insieme di tutte le monadi semplici e composte e delle monadi di tutti gli ordini. La vita del mondo, poi, è un graduale processo di formazione e di trasformazione delle monadi composte, un processo attivato dall'incessante aspirazione delle monadi alla perfezione reciproca secondo la legge del «sollevarsi ed elevare l'altro». La meta finale del perfezionamento delle monadi e del mondo è duplice: elevare il contenuto psichico della monade al livello del contenuto psichico di tutto il mondo e fare di tutto il mondo un'unica monade. In questo senso il compito vitale di ogni monade è quello di contribuire alla realizzazione dell'armonia del mondo, trasformandolo in cosmo[45], cioè in un'unica «realtà artistica» dove il tutto corrisponderà alle parti e le parti saranno conformi al tutto. Così il mondo è molto più di una realtà determinata dalle leggi fisiche: esso è una realtà storica, etica e sociale[46].

Tale visione monadologica del mondo è profondamente ottimista. Bugaev, infatti, è convinto che nel mondo – caratterizzato da un permanente miglioramento – sono presenti già potenzialmente tutti i presupposti necessari per poter realizzare il suo sviluppo verso il bene. La ragione di ciò sta nel fatto che ogni monade possiede un «attivo sentimento», la *volontà*, legato alla dinamica stessa della sua

[44] Cf. *ibid.*

[45] Lo stadio primario del mondo è – secondo Bugaev – il *caos*, caratterizzato dall'esistenza delle probabilità e delle casualità. Questa caoticità del mondo, però, cambia grazie a un suo ulteriore sviluppo promosso dalle monadi stesse le quali cercano il bene superiore e la propria perfezione – l'armonizzazione. Di conseguenza, la primordiale probabilità e casualità cominciano a trasformarsi nella regolarità e autenticità delle leggi del *cosmo*. In questo senso, per esempio, le leggi etiche non sono altro che una derivazione (formale) dell'inclinazione originaria delle monadi verso l'essere e l'agire sempre più perfetti: esse sono cioè il risultato (formale) della loro vita secondo le leggi dell'inerzia e della solidarietà e, allo stesso tempo, sono la reazione (legislativa) legata al processo di perfezionamento reciproco del «sollevarsi ed elevare l'altro». Cf. *ibid.*, pp. 17-18.

[46] Cf. *ibid.*, p. 18.

vita psichica, cioè alla sua innata tensione di giungere alla pienezza dell'essere e del bene attraverso il proprio sviluppo. Secondo Bugaev, ogni domanda circa l'esistenza di questa potenzialità della monade trova la sua spiegazione nell'esistenza dell'Assoluto[47].

E l'uomo? In lui – secondo la monadologia evolutiva – viene riconosciuto non solo un «individuo», ma anche un «sistema sociale delle monadi» legate tra di loro in un'unità sia organica che di fini e di ideali da seguire. Tale unità della struttura e dell'organizzazione del suo essere, però, implica l'importanza del ruolo dell'uomo nel sistema generale delle monadi. Egli, infatti, non è la somma dei vari atomi di provenienza casuale, ma è un'autentica opera d'arte, animata in tutte le sue parti da un'unica vita e da un unico spirito. Insomma, l'uomo è il «tempio vivo» in cui, attraverso l'attuazione di una sempre più piena armonia e unità personale ed universale, si realizzano concretamente i fini superiori ed i compiti più importanti di tutta la vita del mondo[48].

1.1.3. Bugaev, fonte ispirativa di Florenskij

Le nuove e originali idee di Bugaev trovarono forte risonanza in Florenskij, suo giovane e dotato allievo. Innanzitutto, perché il pensiero di Bugaev, in cui s'incontravano la scienza e la metafisica, apriva una nuova strada per eliminare la scissione, quasi generalmente accettata, tra l'ambito del pensiero scientifico-filosofico e l'ambito della religione[49]. Grazie al contatto con Bugaev, Florenskij intuì la reale possibilità di elaborare una «nuova» *Weltanschauung* fondata su una concezione nuova – idealista – della matematica (*idealismo matematico*). Tale concezione è l'espressione della necessità di «concretizzare la matematica». Perché la matematica non può essere considerata e trattata come un «arido» sistema formale-razionale di simboli; le sue formule devono invece essere «riempite» con i contenuti legati alla concretezza:

[47] Cf. *ibid.*, p. 17.

[48] Cf. *ibid.*, p. 19.

[49] Cf. *OOPM*, p. 71.

«La formula [matematica] non può e non deve rimanere solo una formula. Essa è la formula di un qualcosa e perciò più ricche sono le associazioni che si creano in noi in relazione alla formula, più multilaterale è il suo reale contenuto, tanto più la possiamo comprendere e tanto più chiaramente si uniscono i fenomeni concreti di associazione in un organismo vitale di idee – in una visione del mondo» [50].

In un secondo tempo, sotto l'influsso delle idee bugaeviane, Florenskij giunse a un'altra riscoperta: nell'aritmologia e nell'idea della discontinuità egli riconobbe gli elementi costitutivi della sua «futura *Weltanschauung*», il cui immediato riflesso possiamo trovare nella sua dissertazione matematica: *Idea preryvnosti kak element mirosozercanija* (*L'idea della discontinuità come elemento della concezione del mondo*), la quale – secondo l'affermazione dello stesso Florenskij – non è altro che una «ripetizione dei temi bugaeviani» [51]. Difatti, d'ora in poi l'*idea dell'aritmologia*, ossia *discontinuità*, sarà una delle idee-chiave del suo pensiero, costantemente presente nelle sue future opere sia in matematica che in teologia, sia in fisica che in filosofia e in arte, cosicché si può dire che «l'aritmologia si mostra come il modo di filosofare di Florenskij, che impregna tutta la sua opera» [52].

[50] Queste parole sono citate dal *Piano del discorso* di Florenskij (il discorso, scritto nel 1902, alla fine non è stato letto), preparato in occasione dell'inaugurazione del *Circolo matematico degli studenti* presso la SMM, del quale lui stesso era uno dei fondatori. Una parte di questo interessante documento (custodito nell'archivio dei Florenskij), che rispecchia chiaramente la profonda affinità tra lo studente Florenskij e il pensiero di Bugaev, è stata pubblicata in S.M. POLOVINKIN, *O studenčeskom...*, pp. 150-151.

[51] Cf. *VKD*, p. 164. Lo scopo principale di questa dissertazione era quello di presentare in modo sistematico alcuni fatti che dimostrano la presenza della discontinuità nella realtà. Il lavoro, iniziato nel 1900, doveva avere due parti. La prima – intitolata: *Kniga pervaja. Ob osobennostjach ploskich krivych kak mestach narušenija ich nepreryvnosti, čast' pervaja: Ob osobennostjach krivych algebraičeskich* (*Libro primo. Sulle caratteristiche delle curve piane come luoghi di violazione della loro discontinuità. Parte prima: Sulle caratteristiche delle curve algebriche*) – è stata conclusa e consegnata (il testo – finora non pubblicato – è di 409 pp.) per ricevere il grado di candidato (1904). La seconda parte è rimasta incompiuta. La presentazione dettagliata della prima parte del lavoro è stata fatta da S.M. Polovinkin nel: *VKD*, pp. 174-176 (la nota 27).

[52] S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa...*, p. 18.

Quanto alle ragioni dell'entusiasmo del giovane Florenskij per l'idea della discontinuità, non bisogna dimenticare che in essa – dimostrata scientificamente da Bugaev e da lui stesso considerata un elemento fondamentale per elaborare una nuova concezione del mondo – egli riscoprí il «punto stabile di Archimede» per poter opporsi finalmente alla *Weltanschauung* analitica, da lui chiamata «rinascimentale», che, animata dal principio della continuità e dal rifiuto della concezione della forma, offriva una lettura unilaterale, non integra, della realtà. Nell'idea della discontinuità, egli trovò la possibilità di un avvicinamento più autentico alla realtà, considerata non un *continuum* senza una struttura interiore e perciò privo di identità, ma un «insieme determinato», composto dalle varie parti in una propria «forma», ossia in una «monade» [53] relativamente chiusa e unita.

In questo senso, l'idea della discontinuità gli aprì la strada per contemplare il mondo nell'unità di tutte le sue componenti, cioè nella qualità del suo «essere numero», nel senso più profondo del termine ἀριθμός: l'«unione ordinata», l'«unità delle varie parti» [54]. È per questo che Florenskij riconobbe proprio nel «numero» una delle categorie fondamentali del suo pensiero e della sua vita interiore [55].

[53] Cf. *PČ*, pp. 632-634. Potremmo dire che l'idea della discontinuità esprimeva i sentimenti più profondi della sua vita interiore che, estranea a ogni tendenza di perdersi (spersonalizzarsi) caoticamente nell'infinitezza dello spazio vitale, tendeva a una continua ricerca della propria «forma». In questo senso, Florenskij scrisse dalle Solovki: «Non amo gli spazi illimitati e la mancanza di forma, cerco quello che è grande ma non enorme, perché lo spazio piccolo è più facilmente percepibile di un mondo grande, dell'enorme... (...) Nell'infanzia avevo grande paura: mi sembrava che si impiantasse in me un caos senza nessuna forma, un caos che non era possibile dominare, con il quale non era possibile familiarizzare. Dove non c'è la composizione non c'è la comprensione, giacché la composizione presuppone la limitazione. Che cosa è più importante in un'opera d'arte? La cornice, la cornicina, i limiti nel tempo, l'inizio e la fine. Senza la limitazione non è possibile l'acquietamento. Sapersi limitare è la garanzia della maestria (Goethe)»: *PISL*, p. 224.

[54] Cf. *PČ*, p. 636.

[55] «Il numero, quindi, è un Prototipo, uno schema ideale, una categoria primaria del pensare e dell'essere»: *ibid.*, pp. 637-638. Cf. *AR*, p. 41; J.A. RASTOVEC - P.V. FLORENSKIJ (a c. di), *P.A. Florenskij po vospominanijam Alekseja Loseva...*, pp. 11ss.

Tale fondazione aritmologico-monadologica (nello spirito bugaeviano) della sua nascente «concezione matematica» del mondo venne approfondita e sviluppata grazie all'incontro con i lavori di G. Cantor.

1.2.1. La teoria degli insiemi transfiniti

L'incontro del giovane studente con Cantor fu soprattutto l'incontro con la «teoria degli insiemi»[56], nella quale egli subito scoprì una nuova occasione per poter proseguire, sulla scia della monadologia, la costruzione di una nuova *Weltanschauung*. Uno dei primi echi di questo incontro lo troviamo nel suo *O simvolach bezkonečnosti (Očerk idej G. Cantora)* (*Sui simboli dell'eternità* [*Studio delle idee di G. Cantor*])[57], dove vengono esposte alcune idee fondamentali del pensiero filosofico-religioso di Cantor, le quali – quanto al contenuto che esprimono – sono in stretta consonanza con le intuizioni, ancora non formulate scientificamente, di Florenskij[58]. Tra esse domina l'idea-chiave del pensiero cantoriano: l'idea di gruppo[59].

Innanzitutto, che cosa intende il matematico tedesco con il termine «gruppo» (*die Menge*)? «Unter einer "Menge"» – spiega Cantor – «verstehen wir jede Zusammenfassung *M* von bestimmten

[56] Il termine «*die Mengenlehre*» o «*die Mannifaltigkeitslehre*» (in it. «la teoria degli insiemi») viene tradotto da Florenskij come «teoria dei gruppi» (*nauka o grupach*). Per una presentazione più generale del pensiero di G. Cantor e della sua teoria degli insiemi in particolare si veda il recente saggio di J.W. DAUBEN, *Georg Cantor e la teoria degli insiemi transfiniti*, in *Le scienze-quaderni* 92(1996), pp. 44-53; cf. G. CANTOR, *La formazione della teoria degli insiemi*, a c. di G. Rigamonri, Firenze 1992.

[57] La prima parte di questo lavoro è stata inclusa nella *Stolp*; cf. *XV. Nekotorija ponjatija iz učenija o bezkonečnosti* (*Alcuni concetti della dottrina dell'infinito*), in *Stolp* (II), pp. 493-499 (561-566).

[58] L'impronta dell'incontro di Florenskij con le idee di Cantor, e in particolare con l'«idea di gruppo», è presente soprattutto nei suoi lavori filosofici religiosi del primo periodo. Si veda per esempio il suo *OOPM*, *OTV*, *OTP*, *IMD*. Comunque, i riferimenti alle teorie di Cantor appaiono anche nei lavori posteriori. Cf. *APIV*, p. 52; *OP*, pp. 83-85 (118-120); *TER*, p. 207; *PČ*, p. 638.

[59] Cf. S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa...*, p. 30.

wohlunterschiedenen Objecten in unserer Anschauung oder unseres Denkes (welche die "Elemente" von *M* genannt werden) zu einem Ganzen»[60]. In altre parole, con «gruppo» s'intende un insieme in cui si trovano degli elementi – omogenei o eterogenei, composti o semplici – tutti reciprocamente distinti tra di loro, che sono i suoi componenti costitutivi[61].

Partendo da questa concezione, Florenskij attira l'attenzione soprattutto su quella che è la dinamica specifica del gruppo: in esso vi sono elementi *diversi* e, allo stesso tempo, *uniti* in un unico insieme. Ora, presa in considerazione tale dinamica, che cosa succede quando viene fatto un atto di astrazione riguardo alla natura degli elementi del gruppo? La risposta è chiara e molto significativa: nell'intelletto, grazie all'astrazione, ogni elemento singolo del gruppo apparirà rivestito dello stesso «spirito» dell'insieme e, allo stesso tempo, ogni gruppo, essendo un insieme specifico, apparirà come un'immagine con la *propria* impronta ideale che poi non è altro che uno schema della moltitudine ordinata attraverso l'unità, ossia un'immagine astratta di un'unità che unifica la molteplicità. Orbene, tale risultato dell'astrazione viene chiamato «idea di gruppo». In altri termini, l'idea di gruppo – in quanto sintesi (nell'intelletto) della molteplicità con l'unità – è la forma (astratta) di un'ordinata e unificata diversità[62], ossia il concetto universale (*Allgemeinbegriff*). Concepita così, l'idea del gruppo è – secondo Florenskij – non solo un'idea fondamentale di matematica, ma anche una «condizione necessaria di *ogni* conoscenza»[63]. Essa, insomma, è «la categoria fondamentale della conoscenza»[64].

[60] G. CANTOR, *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* (citato da *OSB*, p. 97).

[61] Cf. *OSB*, p. 106.

[62] «Per spiegare ciò si può dire anche così: ogni risultato della sintesi (fatta nell'intelletto) di una molteplicità unita è il gruppo, cioè una realtà semplice che esiste in sé. Quindi, la scienza sui gruppi può essere chiamata anche la scienza sulla moltitudine e sull'unità nelle loro correlazioni»: *ibid.*, p. 97.

[63] *OTV*, p. 284.

[64] *OTP*, p. 683. Tale alta considerazione dell'idea di gruppo scaturisce dal fatto che essa riesce ad «armonizzare» i due concetti fondamentali della filosofia: la *molteplicità* e l'*unità*. In questo senso Florenskij scrive: «la *molteplicità* appare, nello spirito, come l'astrazione dell'unità del gruppo. Noi non possiamo avere l'idea di una molteplicità che non è legata a un'unità, giacché la molteplicità si fa unità perché viene pensata come un

Ma se l'idea di gruppo è il concetto universale, astratto da un gruppo concreto, allora ogni concetto universale rappresenta un gruppo astratto. In questo caso ogni concetto universale dipende da $n!$ (n fattoriale) modi dell'organizzazione degli elementi di un gruppo, cosicché esso stesso può essere chiamato «tipo di gruppo di n-esimo ordine» (*Ordnungstyp*), ossia il «numero ideale» (ordinale, $\bar{M}$), corrispondente a un determinato gruppo[65].

All'idea di gruppo, poi, è legato un altro concetto importante: la «potenza di un insieme». Anche la potenza (*Mächtigkeit*, *puissance*) è un concetto universale del gruppo. Solo che esso – definito nell'ordine dei numeri il «numero cardinale» (*Cardinalzahl*, $\bar{\bar{M}}$) – viene raggiunto grazie a una duplice astrazione: sia della natura, delle caratteristiche e di tutti i rapporti degli elementi del gruppo, sia della sua organizzazione. La potenza del gruppo ha una caratteristica di grande importanza: essa – essendo il concetto universale del gruppo M – rappresenta non solo un determinato gruppo M, ma anche tutti i suoi equivalenti.

Il significato dell'idea della «potenza di un insieme» e quella dei «tipi dell'ordine» è – secondo Florenskij – enorme, in quanto tutti e due formano una delle idee matematiche e filosofiche più rivoluzionarie: la cosiddetta idea dei «gruppi (numeri) transfiniti»[66].

unico soggetto. Al contrario, l'unità non può essere un'unità vuota, un'unità del niente, un'unità senza la molteplicità; tale unità non si distinguerebbe dalla propria negazione, cioè, essa stessa sarebbe niente. In questo senso, l'unità e la molteplicità non sono idee indipendenti, ma solo i segni correlativi di un'unica idea: l'idea di gruppo»: *OSB*, p. 97. A questo punto Florenskij fu convinto che il matematico di Halle era riuscito a risolvere, in modo originale, il problema dell'idea della continuità. Il *continuum*, infatti, viene definito semplicemente come «un gruppo perfetto di punti legati tra di loro». Secondo Florenskij, il significato di tale semplice ma esatta affermazione è epocale, in quanto essa invita a una nuova visione del mondo e cioè a guardare ogni fenomeno del mondo – nella sua esistenza singolare vissuta in un legame di reciprocità con gli altri fenomeni – come una realtà discontinua. In questa ottica la stessa continuità non è altro che una delle innumerevoli modificazioni della discontinuità. Cf. *OOPM*, pp. 74-76.

65 Cf. *OSB*, p. 107.

66 Cf. *ibid.*, p. 109. Secondo il parere di Florenskij, con l'idea di «gruppi transfiniti» Cantor è riuscito a trovare un accesso totalmente nuovo al problema dei cosiddetti «numeri irrazionali» – prima chiamati: «numeri ficti» o «numeri surdi» –, dimostrando matematicamente la possibilità di fondare nell'intelletto un oggetto assolutamente nuovo del pensiero: l'«irrazionalità» e, di conseguenza, di creare i «simboli d'irrazionalità», come per esempio i «numeri transfiniti»; cf. *IMD*, pp. 506-514 (572-580).

Prima di tutto, che cosa è il «gruppo finito» (*endliche Menge*)? Si tratta di un gruppo con un numero limitato di elementi che, malgrado ogni possibile permutazione (cambiamento degli elementi all'interno del gruppo), appartiene sempre allo stesso «tipo di ordine», cioè, – per dirla in termini di aritmetica – allo stesso «numero» (ordinale). Perciò – ed è questo lo specifico del gruppo finito – il suo tipo di ordine, il suo numero, non dipende dall'organizzazione (ordinamento) dei suoi elementi, ma dalla loro qualità (struttura algebrica). In questo caso è chiaro che se due gruppi finiti sono reciprocamente equivalenti, i loro tipi di ordine e le loro potenze sono identici[67]. Ma il tratto caratteristico di un gruppo finito è ancora un altro: non è mai possibile che una parte del gruppo equivalga a tutto il gruppo. Questa, almeno, è stata l'opinione generalmente accettata per secoli. Abbiamo detto: è stata, perché il genio di Cantor ha proposto una nuova comprensione del gruppo infinito, una comprensione carica di intuizioni filosofiche.

All'origine dell'idea dei «gruppi transfiniti» sta un ragionamento apparentemente semplice. Si presupponga che $M = (M', M)$, dove M' è la parte di M. In queste condizioni, che cosa significa quando si afferma che in certi casi può succedere che $\bar{\bar{M}}' = \bar{\bar{M}}$? Questo significa che i gruppi M' e M vengono espressi da un unico concetto universale, ossia i gruppi M' e M sono equivalenti, hanno lo stesso «numero cardinale» (*Cardinalzahl*). In altre parole, una parte dell'insieme appartiene allo stesso *universale* al quale appartiene anche tutto l'insieme. Ovviamente, con questo ragionamento – sottolineando la profonda diversità tra un gruppo e il suo numero potenziale: uno è l'oggetto e l'altro la sua immagine astratta nell'intelletto – il matematico tedesco risale a un altro livello di logica matematica superando l'autorità quasi assoluta del famoso: *totum est majus sua parte*[67bis].

La caratteristica fondamentale dei gruppi transfiniti consiste nel fatto che essi rappresentano, per così dire, i «gruppi comuni». In quanto tali hanno la stessa potenza di alcune delle loro parti, così che è sempre possibile trovare una parte che ha lo stesso numero quantitativo di tutto il gruppo. Secondo Cantor, l'ostacolo principale

67 Cf. G. Cantor, *La formazione...*, p. 80.
67bis Cf. *OSB*, pp. 110ss.

che da sempre aveva impedito di introdurre i numeri transfiniti nella matematica sta appunto nel non accettare una tale possibilità. Del resto essa è ciò che caratterizza il «gruppo comune». Infatti, solo in un caso speciale ed eccezionale può succedere che in mezzo a tutti i gruppi, composti dagli elementi di un dato gruppo, vi sarà uno equivalente a se stesso. Questo caso viene chiamato il «gruppo finito».

Quando si parla dunque di un «gruppo finito», si riferisce a uno dei possibili casi di un «gruppo comune». Come tale esso può essere definito anche come un «gruppo non-transfinito» e perciò il modo migliore di parlarne è di partire dall'idea di gruppo[68].

È più che evidente che, oltrepassando la speculazione formale matematica, Florenskij ha riconosciuto subito lo spessore metafisico e il significato filosofico delle intuizioni cantoriane poste alla base della teoria degli insiemi e, in particolare, della teoria dei gruppi transfiniti. Egli, infatti, scrive:

> «Basta avere uno sguardo un po' attento per scoprire in ogni momento in noi e in tutto quello che ci circonda il transfinito. L'idea dell'infinito sta penetrando tutto, lo lega in un'unica immagine e, a sua volta, presupponendo l'esistenza dell'Infinito, rende possibile la conoscenza simbolica dell'Assoluto»[69].

1.2.2. L'idea dell'infinito attuale

Florenskij intuì che al centro del pensiero cantoriano vi era un tema-cardine che stava all'origine di tutta la sua ricerca matematico-filosofica, un tema da lui stesso sentito: quello dell'esistenza dell'infinito nelle condizioni del finito.

Egli, infatti, comprese giustamente che la teoria di Cantor sull'infinito si basa su una netta distinzione tra i due concetti: «infinità attuale» e «infinità potenziale», dimostrata dall'esempio di un *quantum*. Ogni *quantum*, infatti, può essere duplice: può essere una *costante*, data una volta per sempre, oppure una *variabile*, che può

[68] Cf. *ibid.*, p. 113.
[69] *Ibid.*, pp. 113-114.

cambiare entro i propri limiti e così diventare maggiore o minore. *Mutatis mutandis*, l'infinità attuale si riferisce alla costante e l'infinità potenziale alla variabile. E allora, l'infinità potenziale – in quanto *ens rationis* – rappresenta un *quantum* il quale, essendo finito e variabile, cresce o diminuisce entro i limiti possibili (per esempio le variabili differenziali). L'infinità attuale, invece, rappresenta un *quantum* che è nello stato d'infinità *in actu*. Ora, da tale distinzione scaturisce un'importante considerazione: affinché sia possibile un'infinità potenziale dovrebbe essere possibile una variazione non-finita che, però, esige una sfera di variazione non più mutabile. In altri termini, ogni infinito potenziale già presuppone l'esistenza dell'infinito attuale che è il suo limite sovra-finito. Viene così in rilievo la priorità dell'infinità attuale. Infatti, ogni negazione dell'infinito attuale è di per sé anche la negazione dell'infinito potenziale[70].

Affrontando il problema dell'infinità il matematico tedesco si occupò soprattutto dell'idea dell'infinità attuale. Secondo lui, l'infinità attuale può essere pensata in due modi. Essa può essere pensata come maggiore di ogni *quantum* finito che non può aumentare. In questo caso si tratta dell'infinità che è il *massimo assoluto*, ossia il cosiddetto *Absolutum*. Oppure, essa può essere pensata in relazione a un *quantum* più grande di essa; tale infinità è capace di aumentare e perciò viene chiamata *infinità attuale incrementabile*, ossia la *sovrafinità* (*Überendlichkeit*). Da queste considerazioni formali Cantor arriva a quelle concrete. Secondo lui l'infinità attuale si può (sperare di) incontrare in tre sfere. La prima riguarda l'infinito attuale realizzato nella sua massima perfezione – nello stato della sua piena indipendenza, del suo esistere fuori dal mondo creaturale –, ossia *in Deo sive natura naturante*. In questa sfera, l'infinito appare come il massimo assoluto e perciò viene chiamato *Absolutum*. Nella seconda sfera, l'infinito attuale può essere presupposto *in concreto* nel mondo creato, *in natura naturata*: Cantor lo chiama il *Transfinito*. Infine, nella terza, l'infinito attuale può essere *in abstracto*, nello spirito, perché quest'ultimo ha la capacità di conoscere il *Transfinito* nella natura e, in un certo senso, anche l'*Absolutum* in Dio. In relazione con questa terza sfera l'infinito viene chiamato il «simbolo del-

[70] Cf. *ibid.*, p. 84.

l'infinito», e ad essa appartengono i «numeri transfiniti», i quali non sono altro che i simboli della conoscenza del *Transfinito*[71].

L'infinità assoluta può essere sia confermata sia negata dal punto di vista delle tre sfere nominate (Dio, Natura, Spirito). In questo senso, le diverse combinazioni sia delle loro affermazioni (+D, +N, +S) sia delle loro negazioni (–D, –N, –S) rappresentano – secondo il calcolo delle combinazioni ($2^3 = 8$) – gli otto diversi punti di vista (+D, +N, –S; +D, –N, –S; ecc.) sui quali si basano i vari sistemi della filosofia; in altri termini, ogni combinazione delle tre sfere rappresenta una *Weltanschauung*. Cantor stesso era convinto della reale esistenza di tutti e tre i modi dell'infinito attuale, e cioè che l'infinità attuale è *in Dio*, *in concreto* e *in abstracto*. Allo stesso tempo, egli sapeva che ogni giustificazione della sua opinione doveva partire dalla giustificazione dell'infinità attuale *in abstracto*[72]. E infatti, tutta la sua ricerca matematico-filosofica andava in questa direzione. Il suo interesse primario, insomma, era quello di creare i simboli astratti capaci di «afferrare» l'infinità attuale. Dopo tanti anni di lavoro, Cantor riuscì a giungere a un risultato positivo, così nacque la sua teoria degli insiemi grazie alla quale egli presentò i nuovi simboli della conoscenza dell'Infinito: i «numeri transfiniti»[73].

A questo punto – conoscendo l'esperienza del giovane Florenskij, fatta anche di crisi e di ricerca della propria identità a livello esistenziale – non è difficile capire il perché della forte empatia dello studente per i lavori dello scienziato ebreo che egli paragonò, per il trasparente pensiero che essi espongono, alla musica di Mozart[74]. In fondo, Cantor si occupò degli stessi problemi e cercava le risposte alle stesse domande che interessavano il giovane studente di matematica, e camminava verso gli stessi orizzonti filosofico-religosi che attiravano anche lui. Al centro dell'interesse di Pavel non vi era altro che il desiderio di conoscere le «grandi verità» che riguardano l'esistenza dell'uomo nell'Universo: la verità su Dio e sull'uomo, ossia la verità sull'Infinito e sul finito, sulla loro correlazione che si evince dal fatto che l'uomo – malgrado la propria limitatezza temporale e spaziale – sente in sé la spinta verso l'infinità. In questo senso, il giovane matematico trovò nelle idee di Cantor un grande sostegno nella sua ricerca di una conoscenza più complessa e più profonda delle realtà esistenziali. Ecco le parole dello stesso Florenskij:

> «Se, da una parte, è vero che siamo niente nei confronti dell'Assoluto, dall'altra, è vero che moralmente siamo in parentela (*odnorodny*) con Esso, che Lo possiamo concepire, anche se non direttamente, ma nei simboli. Noi portiamo in noi stessi il transfinito, il sovra-finito, noi – cosmo – non siamo qualcosa di finito, direttamente contraddittorio al Divino: noi siamo transfiniti, il "centro tra il tutto e il niente". Ma se tutto ciò è vero, allora occorre dimostrare come questo sia possibile. Ecco perché occorrevano trent'anni di lavoro per giustificare questa convinzione. (...) Che cosa cerca di ottenere [Cantor]? Egli si sforza di costruire il "tempio", cioè, i simboli dell'Infinito. (...) Egli vuole dimostrare che l'idea del Transfinito non è contraddittoria in sé, ma che è legittima e necessaria. Se non fosse così, non si potrebbe parlare dell'esistenza dell'affinità morale tra il cosmo e il Divino, non vi sarebbe e non vi potrebbe essere nessun "accordo" tra di loro, e noi non potremmo essere coscienti di noi stessi e agire autonomamente, se non come automi inutili tenuti per i fili.
> (...) L'idea dell'infinità perfetta – sia riguardo alla persona assoluta, Dio, sia a quella umana – è il patrimonio dell'ebraismo ed è questa l'idea che sembra essere il fondamento più importante di Cantor. (...) Infatti, anche la stessa infinità potenziale è secondo lui importante solo a condizione (...) che essa tenda verso il confine, verso l'infinità attuale, vista come il suo fine ideale. L'infinità attuale, il suo progredire *sub specie finiti*, viene di solito guardata con gli occhi del mondo. Cantor, invece, la guarda da un'altra prospettiva e cioè dal punto di vista del fine, la guarda *sub specie infinitatis*. Egli guarda come "passa l'immagine del mondo intero".

71 Cf. *ibid.*, p. 109.

72 «La sua [dell'infinità attuale] negazione in questa sfera porta, di conseguenza, alla sua negazione nel mondo e in Dio, conducendo colui che la nega verso insolubili contraddizioni»: *ibid.*, p. 87.

73 «Queste potenze e i tipi dell'ordine, che Cantor chiama con un nome più generale *numeri transfiniti*, servono come potenti mezzi per dare forma al caos quando esso fluisce nell'infinito. Nello stesso tempo essi si presentano come simboli per conoscere l'Infinito, scritto non con la "i", ma con la "I"»: *ibid.*, pp. 108-109.

74 Cf. *ibid.*, p. 124.

Ma da tale diversità di vedute emergono chiaramente ancora una volta quelle due diverse motivazioni principali che stanno all'origine dell'idea dell'umano-divinità: da una parte, l'idea dell'uomo finito, il quale – rimanendo sempre finito e qualitativamente uguale – desidera salire sempre più in alto; e, dall'altra, l'idea della Divino-umanità, dell'"attuazione dell'Assoluto". Questa è la diversità che possiamo trovare pure tra le parole del serpente-tentatore: "*sarete come* dèi" e le parole della Scrittura: "voi siete dèi, voi tutti siete figli dell'Altissimo"...»[75].

1.3. *Il ruolo della matematica nel pensiero di Florenskij*

Concludendo, dobbiamo aggiungere che il fascino per la matematica, senz'altro incrementato grazie all'incontro con i due grandi

[75] *Ibid.*, p. 126. L'originalità dell'idea dell'«irrazionalità», che si esprime in quella dell'«insieme transfinito», sta, appunto – secondo Florenskij –, nell'offrire un nuovo sguardo alla questione del rapporto tra Infinito e finito, Dio e uomo, o, più precisamente, alla questione della trascendenza di Dio rispetto al mondo e dell'immanenza del mondo (uomo) in Dio. E ciò è possibile se l'irrazionalità viene vista non sotto l'aspetto di una combinazione finita di razionalità, ma come una «nuova essenza» che si incarna, si imprime nei numeri razionali. Florenskij spiega: «Ciascun numero razionale, ciascun elemento, ciascun *atomo* di questo insieme non possiede per sé, nel suo valore originario, nulla in comune con il tutto che in esso si incarna, come l'idea estetica della statua non possiede nulla in comune con i cristalli del marmo che costituiscono la statua, o il senso di un poema con i suoni delle sue singole parole. Però l'insieme infinito (o meglio transfinito) di essi rappresenta integralmente questo *tutto*, quest'idea. Nella serie fondamentale di Cantor che rappresenta, incarna, costituisce ed è, secondo la definizione, il numero irrazionale α, ciascuno degli elementi $a_1, a_2, \dots a_n, \dots$ (fin quando semplicemente *entriamo* nel settore delle irrazionalità) non ha nulla in comune con α, ed è addirittura assurdo domandarsi in quale rapporto reciproco si trovino questi simboli essenzialmente non confrontabili, per cui α trascende ciascun a_i ($i = 1, 2, 3, \dots n, \dots$). Ma l'insieme dei numeri a_i legati insieme dalla convergenza e dalla definizione di "azione" su α, rappresenta con esattezza questa essenza trascendente: α. Quando in seguito α è analizzato completamente, risulta possibile trasporre tutti gli a_i in α, anche se non è possibile trasporre α in a_i; avremo allora costituito il concetto di "*convergenza*" tra a_i e α, benché si tratti solo di una "convergenza" virtuale e non categorica. Ciò significa che α è trascendente per tutti gli a_i, è "inattingibile" dal punto di vista degli a_i, mentre tutti gli a_i sono immanenti in α e, per α, assolutamente trasparenti. Si può perfino affermare che dal punto di vista di a_i è impossibile vedere le *radici* trascendenti di a_i, illuminazione trascendente di a_i, che è chiara ed evidente dal punto di vista di α. L'immanenza e la trascendenza degli enti razionali sono omologhe a quelle delle essenze ontologiche: Dio è trascendente al mondo dal punto di vista del mondo, ma il mondo non è trascendente a Dio ed è tutto permeato dalle energie divine»: *IMD*, pp. 511-512 (577-578).

maestri di cui sopra, accompagnò padre Pavel per tutta la sua vita. Non perché egli avesse avuto un interesse eccezionale per la matematica in se stessa. Anzi, sebbene all'università fosse proprio lui l'organizzatore e l'anima della Società matematica degli studenti presso la SMM[76], non fu mai attratto dalle pure ricerche matematiche[77]. Il fatto è che egli, a contatto con l'aritmologia e le idee di monadologia evolutiva di Bugaev e con la teoria degli insiemi e dei numeri transfiniti di Cantor, si convinse fermamente che con la matematica si sarebbero aperte immense possibilità per la ricerca filosofica[78]. In questo senso possiamo dire che egli – rifiutando, tra l'altro, la carriera di professore di matematica all'Università di Mosca[79] – si occupò della matematica sostanzialmente per un'unica ragione: per poter elaborare, con il suo aiuto, delle basi teoriche solide per la futura concezione del mondo. Tutte le questioni che appassionavano Florenskij in relazione alla matematica, infatti, non furono che di ordine filosofico, in quanto in essa riconobbe «il necessario e primo presupposto della concezione del mondo»[80].

Secondo il matematico S.M. Polovinkin, come conseguenza dell'incontro con Bugaev e Cantor, il giovane studente rimase convinto dell'inizio di un'epoca nuova, sognata da tutte le generazioni di

[76] Cf. S.M. Polovinkin, *O studenčeskom..*, pp. 148ss.

[77] È in questo spirito che bisogna interpretare le parole di N.N. Luzin il quale – avendo conosciuto Florenskij e la sua ampia attività attorno alla SMM all'università ed essendo stato «contagiato» dal suo interesse per i temi legati alla teoria degli insiemi e alla teoria delle funzioni – scrisse più tardi di lui: «tutti i suoi lavori [matematici] non hanno nessun valore nell'ambito della matematica»: *Lett. Luzin*, p. 150. Cf. S.S. Demidov, *Iz rannej...*, p. 128.

[78] Assieme agli studi matematici fatti da Bugaev e Cantor, Florenskij intuì la «grandissima importanza», per la filosofia, anche delle ricerche matematiche di N.H. Abel, P. du Bois-Reymond, E. Borel, J. Adamar e A. Poincaré: «ci si può solo meravigliare» – costata – che la filosofia «finora non ne abbia fatto nessun impiego»: *IMD*, p. 514 (580).

[79] Concludendo gli studi in matematica Florenskij rifiutò l'offerta dei suoi professori N.E. Žukovskij e L.K. Lachtin di rimanere, per prepararsi al professorato, alla facoltà di matematica dell'Università di Mosca. La ragione di ciò sta senz'altro nel suo interesse «oltre-matematico», come scrisse a sua madre (26.3.1904): «Sono fermamente convinto che all'università non ho niente da fare. Se dipendesse da me, allora farei le lezioni dal respiro più ampio, le cosiddette "non scientifiche", con vari arricchimenti e digressioni, insomma, lezioni quasi liriche. Di questo mi occupavo e, in una certa misura, mi occupo fino ad ora, solo che adesso all'università questo non interessa nessuno e le lezioni fatte così non le ascolterà nessuno»: S.S. Demidov, *Iz rannej...*, p. 128.

[80] *AR*, p. 41.

matematici a partire da Pitagora, nella quale la filosofia diventa finalmente una «rigorosa teoria» al pari della matematica. Infatti, egli vide nella monadologia e nella teoria degli insiemi la realizzazione della *Matematica universale* di Cartesio e della *Caratteristica universale* di Leibniz, aderendo pienamente alle loro aspirazioni di introdurre i calcoli matematici in tutti gli ambiti della conoscenza [81]. A questo proposito Florenskij, illustrando la propria *Weltanschauung* formatasi su basi matematiche, scrisse di se stesso:

> «Per quanto riguarda la conoscenza del mondo, Florenskij riconosce l'importanza di capire che la conformità universale alla legge è una relazione funzionale, nel senso della teoria delle funzioni e dell'aritmologia. Nel mondo, quanto ai legami tra le varie realtà, regna la discontinuità, mentre per quanto riguarda la realtà stessa, vi regna la discrezione. Ciò che è inammissibile al positivismo e al kantismo, perché contrario alla continuità, viene riconosciuto corrispondente alle funzioni discontinue, che sono policifriche, distinte, senza una derivata ecc. Dall'altra parte, la discrezione della realtà invita a considerare la forma, ossia l'idea (nel senso platonico-aristotelico), come un unico insieme che è "prima delle sue parti" che esso determina, ma dalle quali non viene composto. Di qui nasce l'interesse per le equazioni integrali e per le funzioni delle linee, delle superficii ecc.; di qua, anche, la sua inclinazione pitagorica e la tendenza a concepire il numero come forma. In relazione, poi, alla convinzione che la realtà è composta da molti strati, inaccessibili tra di loro (la trascendenza relativa), egli [Florenskij] tende ad elaborare un modello degli immaginari» [82].

A questo punto si capisce perché la matematica fu per Florenskij uno degli strumenti di pensiero più importanti. Con il suo aiuto egli cercava di scoprire e definire «modelli» conformi alle leggi dell'universo, ovvero «schemi» matematici dell'«ordine» del cosmo, universalmente e necessariamente validi anche per tutti gli ambiti di

[81] Cf. S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa..*, p. 30.
[82] *AR*, pp. 40-41.

vita e di pensiero dell'uomo [83]. Non è difficile intuire, poi, che per Florenskij lo «schema» matematico *par excellence* fu l'«idea di gruppo». Difatti, egli era convinto che ogni discorso sulla legge o sulla conformità alla legge non è, dal punto di vista formale, nient'altro che un discorso sulla possibilità di definire il funzionamento delle relazioni tra gli elementi dei gruppi [84].

Tutto ciò testimoniano, in modo particolare, i suoi primi lavori, tra i quali soprattutto: *O tipach vozrastanija* (*Sui tipi di crescita*) e *Stolp i utverždenie Istiny* (*La colonna e il fondamento della Verità*) [85], dove, nello spirito della «sintesi filosofico-matematica», ha cercato di affrontare alcuni temi-chiave della filosofia e della teologia. Egli lo fece partendo – con «risolutezza giovanile» [86] – dall'idea di gruppo, riconoscendo in essa e nella sua giusta comprensione la condizione *sine qua non* per poter cominciare un serio lavoro filosofico [87]. Ma lo sforzo di sviluppare il proprio pensiero sulla base degli «schemi» matematici è testimoniato anche dai lavori posteriori di Florenskij [88]; tra questi occupano un posto speciale gli opuscoli: *Privedenie čisel* (*La riduzione dei numeri*) (1916) e *Mnimosti v geometrii* (*Gli immaginari in geometria*) (1922).

[83] Cf. *OTV*, p. 284; S.S. DEMIDOV - A.N. PARŠIN - S.M. POLOVINKIN, *O perepiske N.N. Luzina s P.A. Florenskim*, in *IMI*, vol. 31, Moskva 1989, p. 123.
[84] Cf. *OTV*, p. 285.
[85] Secondo S.M. Polovinkin, la *Stolp* è uno degli esempi lampanti del tentativo di Florenskij di fondare il suo pensiero sulla «sintesi filosofico-matematica». «I concetti e le tesi-chiave della *Stolp*» – costata Polovinkin – «vengono pensati nello spirito del simbolismo matematico»: S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa..*, p. 32. Per gli altri esempi di sintesi filosofica matematica cf. *PCSP*, p. 408; *EIE*, pp. 167-172.
[86] Cf. S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa..*, p. 31.
[87] «(...) chi comincia a costruire la propria concezione del mondo, desiderando crearsi schemi razionali, deve tener presente la soprannominata idea di gruppo e solamente quando egli ha appreso il vero significato di quest'idea può iniziare il suo lavoro filosofico. (...) Ognuno deve passare attraverso la monadologia, se questo termine viene inteso dal puno di vista formale, cioè in relazione all'idea del gruppo»: *OTP*, pp. 682-683.
[88] Gli «schemi» matematici sono strutturalmente presenti al centro di alcune importanti tesi filosofiche e teologiche di Florenskij. Basti esaminare, per esempio, le sue teorie del simbolo (simbolismo) e del nome (onomatologia) nelle quali è impossibile non riconoscere la «logica matematica» dell'idea di gruppo («La parte è uguale all'insieme, sebbene l'insieme non è uguale alla sua parte – ecco la definizione del simbolo»): *DI*, p. 148; «Il Nome di Dio è Dio ma Dio stesso non è né il Nome di Dio, né un nome in generale»: J.A. RASTOVEC - P.V. FLORENSKIJ [a c. di], *P.A. Florenskij po vospominanijam Alekseja Loseva...*, p. 17).

2. Incontro con i grandi maestri della filosofia: Platone e Kant

All'Università di Mosca, parallelamente ai corsi di matematica, Florenskij frequentò presso la facoltà di storia e di filologia anche le lezioni di filosofia antica di S.N. Trubeckoj (1863-1905) e quelle di psicologia di L.M. Lopatin (1855-1920), uno dei più brillanti storici delle religioni del tempo, oltre che filosofo, partecipando attivamente ai loro seminari. In questa occasione il giovane studente incontrò due grandi maestri della filosofia occidentale: Platone e Kant.

2.1. *Platone e Kant, due «spartiacque» del pensiero*

Bastò il primo contatto con il pensiero di Platone e di Kant per far nascere in Florenskij la convinzione che i nomi dei due pensatori erano collegati con tutto quello che vi è di più importante nella filosofia [89]. Non solo. Dedicandosi allo studio della filosofia di Platone [90] e di Kant [91], Florenskij capì di trovarsi davanti ai due «spartiacque» del pensiero, alle due principali correnti della *Weltanschauung* tra di loro completamente diverse, anzi contraddittorie [92]. Spinto dalle sue intuizioni matematico-filosofiche, Florenskij non esitò nemmeno un minuto e optò per il pensiero di Platone, dichiarando Kant, per la sua posizione filosofica, il «grande astuto» [93].

È chiaro che, per conoscere più in profondità il pensiero di padre Pavel, dovranno essere studiati dettagliatamente il suo incontro, da giovane studente, con Platone e Kant e la sua scelta *pro* Platone e ciò soprattutto per una ragione: per il fatto che da quel momento il pensiero di ogni suo scritto filosofico-teologico cominciò a gravitare, in linea di principio, tra due poli radicalmente opposti: il «sì» dato a Platone e il «no» dato a Kant.

Ma che cosa attirò l'attenzione di Florenskij verso il primo e quale fu la causa del rifiuto del secondo?

Tra tutte le possibili risposte a tale domanda ve n'è una, a nostro parere, che coglie il fulcro del problema: Florenskij scoprì che la filosofia di Platone mira a una conoscenza integrale del mondo, ovvero che essa è il frutto maturo di una tale conoscenza; nella filosofia di Kant, invece, trovò l'esempio di una conoscenza frammentaria [94]. In altre parole, il giovane universitario – occupandosi seriamente della

[89] «(...) se fossero distrutte tutte le opere filosofiche, salvo i *Dialoghi* di Platone e la *Critica* di Kant, noi avremmo ancora sempre il diritto di essere orgogliosi della *biblioteca* filosofica dell'umanità»: *KAIK*, p. 3.

[90] I primi frutti del suo studio di Platone, cominciato all'università (sotto la guida di Trubeckoj scrive *Idea Boga v gosudarstve Platona* [*L'idea di Dio nello Stato di Platone*]), appaiono solo più tardi con gli opuscoli: *Obščečelovečeskie korni idealizma* (*Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità*) (1909; si tratta della lezione *pro venia legendi*, letta alla MDA il 17.9.1908), *Predely gnoseologii* (*I limiti della gnoseologia*) (1913; si tratta delle lezioni tenute alla MDA negli anni 1908-1909) e *Smysl idealizma* (*Il senso dell'idealismo*) (1915). Del profondo interesse di Florenskij per la filosofia di Platone testimonia anche il fatto che essa ebbe un posto centrale nei suoi corsi di filosofia antica tenuti per gli studenti della MDA. A questo riguardo si veda A. Trubačev, *Sujaščennik Pavel Florenskij – professor...*, pp. 226-246. Purtroppo, la gran parte delle sue lezioni aspetta ancora la pubblicazione nell'archivio della famiglia Florenskij.

[91] Florenskij si occupò dello studio di Kant negli anni 1900-1908. Tra l'altro collaborò alla traduzione del suo opuscolo *Metaphysicae cum geometria usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam* (Königsberg 1756), una parte del quale fu pubblicata con la sua introduzione; cf. *OTP*. Al problema delle antinomie kantiane dedicò (il 17.9.1908) la sua lezione *pro venia legendi* alla MDA, pubblicata un anno dopo sotto il titolo: *Kosmologiceskija antinomii I. Kanta* (*Antinomie cosmologiche di I. Kant*) (1909). Come a Platone, anche a Kant ed alla sua filosofia Florenskij dedicò una grande parte dei suoi corsi, fino ad ora non pubblicati. Cf. A. Trubačev, *Sujaščennik Pavel Florenskij – professor...*, pp. 226-232.

[92] «(...) Kant si è impadronito della concezione platonica della vita cambiando davanti a essa il segno dal più al meno. Così tutti i più sono stati cambiati nei meno in tutte le posizioni del platonismo, e così è nato il kantismo. (...) Il legame tra Platone e Kant è come quello tra il sigillo e l'impronta: tutto quello che è in uno esiste anche nell'altro, solo che le sporgenze dell'uno sono le concavità e le vuotezze dell'altro. Uno è il più e l'altro il meno»: *KIF*, pp. 124-126.

[93] «Non vi è un sistema più evasivamente ambiguo, più "ipocrita" e "astuto" della filosofia di Kant. Le sue tesi, i suoi termini o ragionamenti non sono né *sì* né *no*. Essa è *tutta* composta non dalle antinomie, non dai coraggiosi *sì* e *no*, cioè non dalle taglienti affermazioni, ma dalle contraddizioni, dagli oscuri sorrisi e dalle ambigue oscillazioni tra *sì* e *no*. Neppure un suo termine emette il tono puro, tutto è un ululato. Il sistema kantiano è veramente un sistema geniale, il più geniale di ciò che è stato, che è e che sarà... in quanto all'astuzia»: *KIF*, p. 122. Secondo il parere di S.S. Choružij, le radici più profonde di un tale rifiuto di Kant da parte di Florenskij sono di carattere esistenziale, nel senso che egli stesso ha dovuto impegnarsi costantemente nel contrapporre alla sua stessa «ragione filosofica», formatasi come quella «kantiana» con l'aiuto delle scienze naturali, la «ragione illuminata» dalla luce della fede. Cf. S.S. Choružij, *Mirosozercanie Florenskogo*, in *Načala* 4 (1993), pp. 108-109.

[94] Tale frammentarietà della sua conoscenza è la conseguenza logica del fatto che egli non «aveva preso in considerazione la profonda intuizione dell'idea dell'infinito attuale», ed è questa la cosa più grave per la quale – secondo Florenskij – Kant deve essere rimproverato; cf. *KAIK*, p. 27.

possibilità di costruire una conoscenza integrale e oggettiva del mondo – fu attratto dalla filosofia di Platone nella quale, al contrario di quella di Kant, incontrò – potremmo dire – quel «vero spirito filosofico» che si presenta come un continuo tentativo di cogliere e di spiegare l'intero, illuminando il senso più profondo delle cose singole alla luce della totalità.

Il perché profondo dell'immediata simpatia intellettuale e spirituale di Florenskij per la filosofia di Platone, però, sta soprattutto nel fatto che essa – nata dal θαῦμα del filosofo antico davanti al mistero dell'essere[95] e dal suo desiderio di andare al di là del visibile, di oltrepassare lo spazio e il tempo determinato delle manifestazioni della realtà, di varcare i confini dei singoli fenomeni aprendosi alla conoscenza dell'essere nella sua pienezza ontologica – gli si presentò ispirata dalla stessa «intelligenza estatica ed erotica» che aveva caratterizzato le esperienze mistiche della sua infanzia. In questo senso, i concetti del pensiero di Platone gli si presentarono non come i concetti astratti di un sistema filosofico, ma come i «simboli vivi» dei «movimenti interiori» dell'anima[96].

L'incontro del giovane universitario con Platone e Kant, dunque, fu l'incontro con due soluzioni opposte del problema della conoscenza. Kant suscitò in Florenskij un grande interesse sia con la sua *Physische Monadologie* – nella quale il filosofo di Königsberg tenta di elaborare un sistema di «dinamismo puro»[97] – sia con la sua *Kritik der reinen Vernunft*, dove viene esposta l'idea dell'antinomicità della ragione che è – a parere del Nostro – «la più profonda e la più feconda delle idee di Kant»[98]. Allo stesso tempo, però, Florenskij si oppose radicalmente al sistema delle speculazioni filosofiche kantiane ritenendo che esso, animato dallo spirito della *Weltanschauung* meccanicistica, porta a un pericoloso soggettivismo o, meglio, a un immanentismo della ragione che pretende di essere autonoma nei confronti della verità oggettiva, riconoscendo il fondamento della verità nelle proprie *Bedürfnisse* teoriche e pratiche[99]. Florenskij, di conseguenza, intuì che Kant – rinunciando alla ricerca del senso della realtà concreta e legando la verità al sistema dei criteri della «ragione autonoma» – rinunciò ad ogni sforzo di fondare la conoscenza in una sfera più oggettiva, autenticamente trascendentale e perciò più ragionevole[100].

2.2. *Il fascino delle intuizioni filosofiche di Platone*

Del tutto diversa egli trovò – come già accennato – la filosofia di Platone. Fu l'incontro con un originale approccio al problema della conoscenza: la conoscenza è *anamnesi*[101], un «riemergere» di ciò che esiste già da sempre nell'interiorità dell'anima umana, un «ricordo» della visione originaria del «mondo ideale» che giace, come perenne verità, nel fondo dell'anima di ogni uomo e che permette di conoscere la realtà integralmente, e cioè nel suo «essere-qui» e nell'«essere al-di-là».

La dottrina platonica dell'*anamnesi* permise a Florenskij, da una parte, di rimanere fedele alle sue intuizioni d'infanzia riguardo alla possibilità di una «conoscenza irrazionale» o «mistica», dall'altra, di riaffermare l'*unitemporalità* del conoscere grazie alla dimensione *trans*-temporale di ogni atto della conoscenza. Riguardo a questo secondo aspetto egli scrive:

> «In un unico atto sono presenti tutti gli atti della conoscenza. Una qualsiasi opinione è tutta la filosofia. La conoscenza, qua-

[95] Cf. *Teeteto*, 155 c-d. «Lo stupore» – afferma Florenskij – «è il seme della filosofia»: *DI*, p. 143.

[96] «Tra questi simboli noi non possiamo stabilire un ordine esterno; nello stesso tempo, con un cuore consono, si può sentire in essi un'unica vita, la presenza di un unico centro sovra-razionale»: *SI*, p. 7.

[97] Florenskij si occupò con grande interesse della *Physische Monadologie* di Kant soprattutto perché in essa riconobbe un'importante tappa delle scienze naturali sulla strada che dal materialismo porta verso lo spiritualismo, una tappa che segnala la sconfitta dell'«atomismo materialista» per opera del nascente «dinamismo puro»; cf. *OTP*, pp. 683-684.

[98] *KAIK*, p. 28.

[99] Cf. *KIF*, p. 128; *VS*, pp. 820-821.

[100] Cf. *KIF*, pp. 122-128.

[101] Cf. *PG*, pp. 56-58. Si tratta di una conoscenza che «fa uscire dalla chiusura soggettiva, che oltrepassa i confini del mondo corruttibile e che, partendo dalle rappresentazioni, attraverso la mediazione delle immagini, porta alle immagini originarie, dall'ἐκτύπος al τύπος, e dal τύπος al πρωτοτύπος, cioè dagli ectipi e attraverso i tipi ai prototipi»: *MIPS*, p. 383.

lunque sia la sua limitatezza, è, nella sua sostanza, *infinita* e, per conseguenza, irrazionale. (...) Ogni nostro pensiero tocca l'*infinito* della conoscenza; un qualsiasi atto di conoscenza suscita, nell'anima, tutta la conoscenza. Solo così si può spiegare perché si può essere contenti anche con una conoscenza limitata: il limitato è sconfinato; la parte è l'insieme; l'uno è il tutto, ἕν καὶ πολλά; il condizionato è incondizionato, il temporale è eterno. Comprendere che anche una limitata potenzialità della conoscenza – corrispondente a una determinata epoca e momento di storia e di vita personale – ha un *infinito* contenuto (...), significa vivere il presente come un saggio, cosciente che non è la cattiveria del giorno a oscurare l'eternità, ma che l'eternità ci guarda dalle profondità della cattiveria del giorno»[102].

Il giovane Florenskij capì subito che la «pietra angolare» della filosofia di Platone è la «dottrina delle Idee» che permise alla filosofia platonica di affrontare con successo una delle aporie più antiche e più fondamentali della filosofia: il problema del rapporto tra ἕν e πολλά[103], ossia – usando il linguaggio di Kant – il problema dell'antinomia. In quale senso?

La risposta deriva chiaramente dal concetto stesso dell'«Idea» (ἰδέα, εἶδος) vista – sulle orme di Platone – non solo come un principio gnoseologico della conoscenza, ma, anzitutto, come un principio ontologico dell'essere[104]. Per Florenskij, l'«Idea» non è un puro ente di ragione, ma l'essere che veramente è, l'essere nella sua pienezza ontologica assoluta, la cui caratteristica fondamentale è l'unità. Come tale, l'«Idea» rappresenta la forma interiore e ontologica, ovvero la struttura metafisica e la natura intima di tutte le cose che esistono. Tutte le cose sono radicate in quest'unità, cosicché l'«Idea», in quanto unità, spiega le cose sensibili che di essa partecipano costituendo una molteplicità unificata e unificabile. Quindi, l'«Idea» è qualcosa di universale che sta, ontologicamente, prima

[102] *PG*, pp. 59-60; cf. *SI*, pp. 11-12.
[103] Cf. *SI*, pp. 21-22.
[104] Cf. *OKI*, pp. 30-31.

della diversità delle singole realtà: essa è tipo di ogni essere, *das Protophänomen* (Goethe)[105].

Ebbene, nell'«Idea», compresa come un «ente universale», Florenskij trovò il vero simbolo della conoscenza integrale: d una conoscenza che invita a guardare il πᾶν nello ἕν e nello ἕν il πᾶν. Anzi, rifacendosi al *Sofista* di Platone, egli ritiene che la vera conoscenza può essere solo là dove lo ἕν si estende al πολλά creando «ἕν καὶ πολλά»[106], dove «μίαν διὰ πολλῶν»[107], oppure – per dirla con le parole di Aristotele – dove l'«uno è oltre i molti»[108]. Al contrario, non si può parlare della conoscenza quando nello ἕν viene negato il πολλά e il πᾶν, quando, insomma, negando la presenza dell'eterno nel temporale viene negato il «senso» profondo della realtà[109].

In fondo, occupandosi del pensiero di Platone e di Kant, Florenskij viene a costatare che al centro di tutti i problemi della conoscenza sta il problema degli *universalia*[110] che, nella storia della filosofia, conosce – in linea di principio – due grandi proposte di soluzione: quella del *realismus* (realismo rigoroso: *platonismo*, realismo moderato: *peripatetismo*) e quella del *terminismus* (*concettualismo* e *nominalismo*)[111]. Il *realismus* afferma che gli *universalia* hanno un'esistenza oggettiva (trans-soggettiva) fuori dell'intelletto conoscitivo, quindi che essi esistono come *realia*. Il *terminismus*, invece, riconosce solo un'esistenza soggettiva degli *universalia*, cioè una loro esistenza nell'intelletto come termini. Il *terminismus* – costata Florenskij – è chiaramente l'espressione di un «egoismo metafisico e

[105] Cf. *DI*, p. 146.
[106] *Sofista*, 253d.
[107] *Filebo*, 14d-e; 15d; 16d.
[108] *Metafisica*, A 9, 990b 13. «Di questa formula» – spiega Florenskij – «si era servita la filosofia medioevale. *Unum* si rivolge ad altro, ad *alia*, come dicono gli scolastici; *Unum versus alia*, poi, è, nella loro terminologia, l'*universale*, cioè, l'unico e l'universale nell'insieme»: *SI*, p. 11.
[109] Cf. *ibid.*, p. 22.
[110] «L'atto della conoscenza – cioè, la *percezione* e il *giudizio* –, sebbene isolato, è infinito e in questa unione del finito con l'infinito, in questa contraddizione del finito e dell'infinito, in questa non confluente e indivisibile duplicità dell'atto conoscitivo, in questo suo antinomismo, giace il grande enigma degli *universali*. (...) Il problema degli *universali* è il problema fondamentale filosofico, cosicché non si può capire *niente* in filosofia senza guardare questo problema»: *ibid.*, pp. 12 e 22.
[111] Cf. *ibid.*, p. 18.

gnoseologico»[112]: esso riconosce nello ἕν lo ἕν e solo lo ἕν, e cioè, un ἕν senza alcun rapporto con il πολλά o con il πᾶν. Il *realismus*, invece, intravede la «parentela» e l'unità dell'essere delle cose con la convinzione che da ogni ἕν, percepito *hic et nunc*, passano innumerevoli fili verso l'altro, verso il πᾶν, quale pienezza dell'essere. «Questi fili» – scrive Florenskij – «sono fili vivi. Sono le arterie e i nervi, che fanno dell'isolato e solitario un vivo organo di un essere vivo»[113].

Parlando del *realismus* e del *terminismus* in generale, Florenskij riconosce due loro incarnazioni principali nella storia del pensiero: l'*idealismo concreto* di Platone e l'*idealismo trascendentale* di Kant. Secondo lui, l'idealismo trascendentale è una vera filosofia della solitudine, che, riconoscendo nell'«Io» dell'uomo chiuso in se stesso il suo principio fondamentale, non può non condurre all'egoismo, all'odio e al nichilismo assoluto[114]. Nell'idealismo concreto di Platone, invece, egli riconosce la strada che porta, attraverso una *conoscenza idealista* del mondo – che vede nel reale i *realiora* –, alla conoscenza vera della vita concreta. In questo senso – costata Florenskij – uno è la «fede nella morte», l'altro la «fede nella vita»[115].

Di conseguenza, il giovane universitario arriva alla convinzione che emergerà chiaramente da ognuno dei suoi futuri scritti filosofici: la struttura fondamentale della conoscenza, animata dallo spirito

112 *Ibid.*, p. 22.

113 «Ἕν» – continua Florenskij – «appare come un qualcosa chiuso in se stesso e superficiale. Ma esso sembra soltanto essere così. Avvicinatevi e vedrete che non è né chiuso in sé né superficiale, ma che è pieno di profumo. È circondato da una corolla, i cui raggi confluiscono nei raggi degli altri esseri. Esso possiede una profondità da cui sbocciano le lunghe radici che penetrano negli altri mondi e *da lì* ricevono la vita. Per cui il suo tono non è il tono secco e solitario di un diapason, ma un'armonia viva composta da tutta una gamma di armoniosi, alti, diversi ma reciprocamente uniti toni. Esso, insomma, è infinitamente molto più grande e più ricco di contenuto di quanto appare all'intelletto»: *ibid.*, p. 23.

114 «Il vero senso di tale orientamento del pensiero sta nel confessare che l'"Io" è l'"Io" e solo l'"Io", cioè, che in nessun modo è il "non-Io", il "Tu". Qui l'"Io" non è in relazione con nessuno, neanche con se stesso: *solus ipse sum*»: *ibid.*, pp. 22-23.

115 «Il senso dell'idealismo» – sottolinea Florenskij – «non sta nell'astrazione e neanche in un sistema delle categorie, così come esso viene compreso da Kant e Hegel, ma sta nel fatto che l'uomo è davvero in relazione con la vita reale e viva del mondo»: P.V. FLORENSKIJ (a c. di), *A.F. Losev. Termin «magija» v ponimanii P.A. Florenskogo*, in *UVM-1*, p. 279; cf. J.A. RASTOVEC - P.V. FLORENSKIJ (a c. di), *P.A. Florenskij po vospominanijam...*, pp. 22-24; *DI*, p. 146; *SI*, p. 24.

dell'idealismo concreto, è quella dello ἕν καὶ πολλά[116]. La ragione di questa sua affermazione è chiara: non vi può essere un altro modo di conoscenza se lo ἕν καὶ πολλά è la struttura e la dinamica ontologica di tutto quello che è. Ogni esistenza reale – infatti – non è altro che un'attuazione concreta dello ἕν καὶ πολλά[117]. Quindi, se, da una parte, la conoscenza consiste nel vedere l'«Idea» nella sua concreta realizzazione *hic et nunc*, dall'altra vedere l'«Idea» significa vedere che ἕν τὰ πολλά εἶναι καὶ τὸ ἕν πολλά[118]. Ecco perché il vero conoscitore-filosofo è per Florenskij solo colui che – per dirla con Platone – conosce l'«arte della dialettica»: solo chi sa vedere l'insieme sa cogliere la molteplicità nell'unità[119].

Da qui si capisce, perché la dialettica diventa – nel senso stretto della parola – la forma o, meglio, l'identità filosofica del pensiero e della vita di Florenskij, caratteristica che non si può trovare con tale rigore in nessun altro pensatore russo, se non in uno dei suoi ammiratori più vicini: A.F. Losev[120]. Nella dialettica, compresa come continua esperienza della realtà viva e concreta, padre Pavel riconosce chiaramente la strada verso la conoscenza integrale: sia in quanto essa invita alla percezione attenta del λόγος della realtà, sia in quanto essa invita a guardare ogni particolare in relazione all'insieme, riconoscendo che tutto fa parte di un'«Unità ordinata»[121].

Grande era dunque il fascino che la filosofia di Platone esercitava su Florenskij. Ma egli – più tardi – spiegò che il suo interesse

116 «La percezione del "μίαν διὰ πολλῶν", la percezione dello "ἕν καὶ πολλά" – ecco la percezione che sta alla base dell'idealismo»: *SI*, p. 24; cf. *ibid.* p. 73.

117 Cf. *ibid.*, p. 31.

118 Cf. *Filebo*, 14e; cf. *SI*, p. 49.

119 Cf. *Repubblica*, VII, 537c.

120 Non si può non notare, in questo senso, la vistosa vicinanza delle posizioni «*pro dialettiche*» di Florenskij e del più giovane A.F. Losev (1893-1988). «Dialettica» – scrive Losev – «è l'unico metodo capace di cogliere la realtà viva nell'insieme. Per di più, la dialettica è il ritmo della realtà. (...) Solamente un metodo concreto, come è la dialettica, può essere il metodo veramente filosofico, perché esso stesso è tessuto dalle contraddizioni, come lo è anche la vita reale. (...) Ripeto, l'unico metodo corretto e completo della filosofia è il metodo *dialettico*. Tutti i miei lavori, quale sia il loro legame con la filosofia, sono il risultato del mio pensiero dialettico. Io considero la dialettica l'unica forma accessibile del filosofare»: A.F. LOSEV, *Filosofija imeni*, in ID., *Bytie...*, pp. 616-617.

121 Cf. *DI*, pp. 144-145; *SI*, p. 63.

andava oltre la persona storica e il pensiero di Platone; infatti, l'antico maestro di filosofia, con la sua affascinante dottrina e le sue profonde intuizioni, veniva da lui riconosciuto solo come uno dei maggiori rappresentanti di un grande «movimento spirituale» presente, come lievito di vita culturale, nella storia dell'umanità anche prima di lui. Florenskij, riconoscendo il contributo decisivo di Platone soprattutto per la sua capacità di formulare filosoficamente i principi costitutivi di questo movimento, lo chiama semplicemente il «platonismo» [122].

2.3. *Il «platonismo» di Florenskij*

In fondo, Florenskij è fin dall'inizio convinto che il «platonismo» non è altro che l'attuazione spirituale filosofica di un qualcosa di universalmente umano, che giace nel profondo di ogni animo e che, con maggior potenza, risuona nell'«anima» di ogni popolo [123]. In questo senso, egli sostiene che bisogna andare dai popoli primitivi per poter scoprire, nella loro cultura, religione e, soprattutto, folclore, la verità sul «platonismo» e cioè che esso – essendo un «dito che indica dalla terra il cielo, dal giù il su» [124] – è l'espressione di una percezione e visione integrale-idealista del mondo in cui ogni particolare concreto viene visto nell'«unità dell'Insieme» [125]. La vera conoscenza – sottolinea Florenskij – nasce dall'«anima pura» dei popoli semplici, dei non istruiti, dei contadini, i quali, vivendo in stretto contatto con la natura, hanno una conoscenza non frammentaria ma integrale, organicamente fusa nell'insieme di un'«unica Vita» [126].

Secondo padre Pavel l'espressione emblematica di tale conoscenza universalmente umana del mondo è la magia dei popoli primitivi. La magia – afferma – non è altro che un invito all'uomo di scoprire le proprie capacità naturali nella conoscenza del mondo, quelle di intravedere nella natura un essere vivo, un organo composto da varie parti in cui tutto è reciprocamente unito grazie a misteriosi legami di «parentela», dove ogni particolare partecipa alla vita dell'insieme, dove ogni cosa fa parte del tutto e il tutto è presente in ogni cosa [127]. Con l'aiuto della magia l'uomo può attuare la perce-

122 «Sappiamo che il platonismo è un movimento spirituale potente; (...) Sappiamo che la gran parte di quello che fu grande in poesia, in un modo o nell'altro è un riflesso della luce di Platone. Noi sappiamo che le lingue di tutti i popoli recano traccia di trasposizione di termini platonici. Sappiamo ancora che nel platonismo furono assimilate intere zone, interi mondi della religione popolare e del modo di concepire la vita comune a tutti i popoli. Sappiamo anche che dal platonismo derivano quasi tutte le correnti filosofiche principali e che esso portò correnti vive nel pensiero religioso dell'umanità, non solo pagano, ma anche cristiano, e perfino maomettano e giudaico. Il platonismo possiede la visione del mondo che maggiormente si avvicina alla religione in quanto tale, e la terminologia del platonismo è la lingua che più di ogni altra si adatta all'espressione della vita religiosa. Ma, pur essendo la naturale filosofia di ogni religione, il platonismo ha una particolare affinità con quella religione che più di ogni altra merita tale nome. In una parola, sappiamo che con il platonismo ci troviamo dinanzi uno dei più potenti, anzi, dirò di più, il più potente dei fermenti di vita culturale. Ma alla domanda "cos'è il platonismo?" noi non possiamo rispondere perché essa supera le forze del nostro sapere attuale. E non si può definire il platonismo neppure formalmente, come una dottrina di Platone, perché il platonismo è più ampio e più profondo di esso, sebbene in Platone abbia trovato il suo più fedele interprete»: *SI*, pp. 3-6.

123 Con l'espressione «anima popolare» Florenskij intende l'insieme della vita culturale e religiosa di un popolo che costituisce il suo patrimonio spirituale. In questo senso egli scrive che «Platone non è il frutto di una filosofia scolastica, ma il fiore in cui fiorisce l'anima *popolare*, ed è per questo che i suoi colori non impallidiranno fino a quando sarà viva questa anima»: *OKI*, p. 8.

124 *SI*, p. 6.

125 Cf. *OKI*, pp. 29ss. Questa convinzione di Florenskij spiega le ragioni del suo grande interesse per il folclore russo, uno dei frutti del quale è il libro *Sobranie častušek Kostromskoj gubernii Nerechtskogo uezda* (*Raccolta delle rime popolari della provincia di Kostroma, distretto Nerechtskoj*) (Kostroma 1905; cf. *NZKS*, pp. 663-681) dove vengono raccolte le tradizioni, i proverbi, i detti, gli stornelli e riboboli dei contadini del villaggio Tolpigino (nel governatorato di Kostroma), dal quale proveniva il suo carissimo amico S.S. Troickij. Di più, su questo suo particolare interesse, possiamo sapere dalla lettera di N.N. Luzin scritta (3.8.1908), dopo la visita da Florenskij a Sergiev Posad, a sua moglie: «P.A. [Florenskij] vuole appositamente arredare tutto nello "stile", nello spirito di una stanza contadina. (...) Quante piccolissime cosette vi sono da lui – un sacco! E ogni cosetta è un "ricordo", un'"impressione". Il ramoscello di tremolo e di querciolo, i bastoni, le rotelle, i brandellini veri o disegnati dei vestiti, le ampolline per l'acqua e per il burro – tutto questo viene esaminato da lui con l'amore e appeso sulle pareti»: *Lett. Luzin*, p. 151.

126 «Il popolo vive una vita integra e ricca di contenuto: al suo interno non esiste l'impenetrabilità, un impenetrabile muro di "garbatezza" tra le singole persone. Altrettanto si può dire del rapporto tra il contadino e la natura: egli vive la stessa vita della natura, come un figlio vive con sua madre (...)»: *OKI*, p. 10.

127 Cf. *ibid.*, pp. 12-13. Bisogna ricordare che il termine «magia» è abbastanza frequente negli scritti florenskijani. Secondo A.F. Losev, Florenskij adoperò questo termine in un senso molto più ampio di quello con cui di solito esso viene adoperato. E cioè, sotto la magia egli intese «l'unione, il nesso dell'uomo vivo con la natura viva (...), l'incontro dell'uomo vivo con la materia viva»: A.F. Losev, *Termin «magija» v ponimanii*

zione universalmente umana del mondo, giacché ogni uomo ha in sé la capacità di vedere la «duplice natura» di tutte le cose. Così la magia aiuta l'uomo a riconoscere il vero volto della realtà, cioè a comprendere che ogni cosa che esiste nel mondo ha ancora un'«altra» esistenza, quella «trans-empirica» e, quindi, che nel mondo è presente un «altro» mondo, di cui il mondo visibile è solo un'impronta.

La massima espressione di tale «conoscenza magica» è – secondo Florenskij – la persona del mago: egli è capace di «confluire» interiormente nella natura diventando completamente uno con essa. Grazie a tale «unità erotica» con le «forze occulte» della natura, ogni espressione della vita e dell'attività del mago, il suo pensare, parlare e agire, sono solo la continuazione della sua partecipazione al «mistero della vita» [128]. E perciò ogni atto del mago porta sempre lo stesso frutto: l'unità dell'ideale e del reale, l'unità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'«Io» e del «non-Io», un'unità che non è altro che una «nuova parola», il «λόγος della realtà» [129].

Quanto a Florenskij e al suo pensiero dobbiamo costatare che il suo incontro con il «platonismo» ha lasciato in lui una profonda e incancellabile impronta. «Florenskij era un platonico», scrisse S.A. Volkov, uno dei suoi studenti alla MDA [130]; ma bisogna aggiungere

P.A. Florenskogo, a c. di P.V. Florenskij, p. 278. Opposta alla magia è – per Florenskij – la «scienza». Anch'essa è incontro con la natura, ma, al contrario della magia, non è un «incontro vivo», perché si costruisce solo attraverso i concetti razionali. «A quanto pare, il padre Pavel usò la parola "magia" appositamente, attirando l'attenzione sulla sua ampiezza per poter guardarne nell'insieme il positivo e il negativo. Certo, ci vorrebbe un unico termine generale che in sé racchiudesse tutto, un termine più neutrale, meno provocatorio. Ma un termine così non esiste!»: *ibid.*, p. 280.

128 «Egli [il mago] lotta con la natura ed entra nell'unità con essa; e da questo momento egli non è più solo un uomo, un soggetto per il quale il mondo è semplicemente un oggetto. Qui non vi è più né soggetto né oggetto. Questa distinzione viene persa nell'amichevole oppure ostile fusione con la natura, essa si perde in questo abbraccio, in questa mischia con le misteriose forze. Il mago fa parte della natura; ed essa fa parte di lui. (...) I due diventano uno»: *OKI*, p. 17.

129 Cf. *ibid.*, p. 21.

130 Ricordando Florenskij, suo professore di filosofia, Volkov parla molto chiaramente del suo «platonismo» che irradiava «magicamente» da lui soprattutto durante le lezioni. «Il fatto è» – scrive Volkov – «che Florenskij, malgrado il tono velato della voce, dipingeva con le parole; non solo, ma egli suscitava nell'anima una risonanza musicale, cosicché non solo la mente ma anche tutto l'essere era affascinato da lui diventandogli obbediente. Mai avevo sentito parlare così, mai da nessuno avevo letto che qualche pen-

che egli era un «platonico» con tutto il cuore e con tutta l'anima. Il «platonismo» di Florenskij emana non solo dai suoi scritti e dalle sue lettere [131]: tutta la sua persona, il suo modo di pensare e di vivere erano completamente permeati dall'«idea di ellenismo». È noto, poi, che egli stesso si considerò «greco» e ciò certamente non solo per la

satore avesse parlato in una tale maniera. Penso che solamente il divino Platone avesse avuto un tale dono datogli dalle Muse, che possiamo sperimentare ancora oggi leggendo alcuni dei suoi dialoghi. (...) In Florenskij questo non si manifestava sempre, ma solo nei momenti particolarmente importanti: soprattutto quando egli parlava della filosofia antica, di Platone e dei suoi miti. (...) Durante queste lezioni dimenticavo tutto il mondo circostante vivendo, in verità, solamente con lo spirito. E se succedeva che in quei momenti rimaneva in me qualcosa di carnale, pure esso diventava più sottile, si spiritualizzava, prendendo anch'esso parte a questo indescrivibile e incomparabile banchetto spirituale»: S.A. VOLKOV, *Vospominan'ja..*, p. 153. E ancora: «Particolarmente mi colpivano e affascinavano le lezioni su Platone. Mi sembrava come se fossi io stesso a passeggiare nei boschetti dell'Accademia di Platone ascoltando, sotto i platani sussurranti, i racconti del grande maestro dei maestri. Florenskij era un platonico. Non è da meravigliarsi, dunque, che nel parlare su quello che gli stava a cuore arrivasse a una massima perfezione. Si poteva non solo pensare, ma addirittura sperimentare tutto quello che egli ci raccontava delle idee o del nascosto contenuto del "mito sulla caverna". (...) Sì, tutto ciò si poteva, si doveva – e ne valeva la pena – rivivere! Dalle lezioni uscivo come un ubriaco, sentendo di partecipare, in qualche misura, a questa vita davvero divina. Veniva la voglia di vivere, di contemplare, di pensare, di creare. Gli occhi si spalancavano a guardare i dettagli più minuziosi del mondo circostante della natura e degli uomini, il bello cominciava a splendere accarezzandomi con la sua raggiante luminosità e il male veniva concepito solo come un'ombra, come un'assenza del bello. (...) Era sorprendente la forza delle lezioni di Florenskij. Egli non solo dipingeva, non solo ragionava ad alta voce, ma addirittura ammaliava, a modo di Orfeo; come se si impossessasse magicamente dell'anima dell'uditore trasformandolo semplicemente in cera o argilla, dalle quali egli, l'artista ispirato e il maestro bravissimo, aveva modellato una perfetta creazione»: *ibid.*, p. 156. Queste parole di Volkov vengono confermate da V.A. Koževnikov il quale, in una delle sue lettere a Florenskij (14.3.1912), scrive: «Nella Sua lettera mi hanno rallegrato con tutta l'anima due notizie in particolare. La prima è che il Suo interesse si è concentrato "attorno a Platone" e all'ambito dell'ellenismo. Questi due temi sono veramente i Suoi temi e Lei, così sembra, è predestinato a occuparsene. Dio Le ha dato il dono di saper penetrare con l'amore nelle radici degli avvenimenti storici, la capacità di prestare ascolto, con un animo che coglie la parentela, alla pulsazione segreta di quelle sorgenti naturali che nutrono con la forza vitale i germogli delle riflessioni filosofiche, delle fantasie poetiche e della rivelazione religiosa. Allo stesso tempo, però, Le è stata data anche la grazia di percepire quei raggi del Sole della Verità, grazie ai quali questa misteriosa azione, che tra l'altro si può cogliere già nella natura fisica, si trasforma nella sorgente di acqua viva, che scorre verso la Vita Eterna»: *Lett. Koževnikov*, p. 93.

131 Un anno prima della sua morte (4/5.7.1936) scrisse dalle isole Solovki: «E poi, sulle Solovkvi non vi sono le grandi distanze; infatti, non vi è un luogo che non si potrebbe raggiungere a piedi nell'arco di qualche ora. Questo è comodo, e se le Solovki non fossero quelle che sono corrisponderebbero pienamente alla mia concezione ellenica del mondo»: *PISL*, p. 224.

sua «fisionomia mediterranea» [132], ma soprattutto per la sua piena e totale identificazione intellettuale e spirituale con Platone e con l'antica cultura ellenica, animata dallo spirito del «platonismo». Si può dire che il «platonismo», nella sua «versione successiva» concretizzatasi nella cultura russa medioevale (secc. XIV-XV) [133], fu – con la sua tensione verso l'organicità, l'oggettività, la concretezza e l'autoconcentrazione – quel tipo di cultura al quale egli aderì con tutto il suo essere [134], rifiutando radicalmente la cultura di «tipo rinascimentale» [135].

La *Weltanschauung* dell'uomo antico o medioevale divenne, di conseguenza, l'ideale della nuova *Weltanschauung* di Florenskij. Essa, paragonabile a quella dei bambini o dei semplici contadini, rappresenta uno specifico modo di guardare il mondo, di pensare, di vivere, di sentire: un modo ontologico e «ottimista». Il *pathos* dell'uomo antico e medioevale, difatti, è «l'accettazione, il generoso riconosci-

132 *GI*, p. 269; cf. A. TRUBAČEV, *Osnovnye čerty...*, p. 13.

133 Florenskij era convinto che nella storia dell'umanità si alternino due tipi di culture tra loro del tutto contrarie: la cultura antica ossia medievale («Abbiamo capito che nel Medioevo scorre copioso e pregnante il fiume della vera cultura, con la *sua* scienza, la *sua* arte, il *suo* apparato statale, in genere con tutto quello che appartiene alla cultura, ma appunto con ciò che è *suo*, non solo, ma prossimo allo spirito autentico dell'antichità»: *OP*, p. 58 [90]) e la cultura rinascimentale, ossia la cultura del «nuovo illuminismo europeo» nello spirito kantiano. «In definitiva», – spiega Florenskij – «vi sono solamente *due* esperienze del mondo: l'esperienza universalmente umana e l'esperienza "scientifica" cioè kantiana, come vi sono solamente *due* tipi di rapporto con la vita: quello *interiore* e quello *esteriore*, come vi sono due tipi di culture: contemplativo-creativa e rapace-meccanicistica. Tutta la questione si riduce alla scelta di una strada o dell'altra (...)»: *OP*, pp. 60-61 (92). Cf. *AR*, p. 39; *PL*, pp. 74-75.

134 L.F. Žegin, incontratosi con Florenskij all'inizio degli anni '20, ricorda: «Ricordo molto bene che subito con le prime parole, come se avesse fretta per non dimenticare, mi disse con fermezza: "Devo avvertirLa che mi attengo alla concezione medioevale del mondo". Questo era detto categoricamente, con il tono del *sine qua non*: o Lei mi accetta tale quale sono o le nostre vie si separano»: L.F. ŽEGIN, *Vospominan'ja...*, p. 60. Cf. N. KAUCHTSCHISCHWILI, *P.A. Florenskij tra antichità...*, pp. 433-434.

135 A suo modo di vedere il tratto fondamentale della «cultura rinascimentale» è «il frazionamento, il soggettivismo, l'astrattezza e la superficialità», insomma, la «distruzione della concezione ontologica del mondo» con la conseguenza che «ciò che è spirituale è sostituito da ciò che è carnale, la verità dalla fantasia, la contemplazione dal giudizio, l'immediatezza della santità dalla convenzionalità»: *ZOS*, p. 561. Florenskij era convinto che la cultura rinascimentale avesse concluso la sua esistenza all'inizio del secolo XX e che con i primi anni del nuovo secolo cominciassero ad apparire i germogli della cultura di un altro tipo; cf. *AR*, p. 39.

mento, l'affermazione di ogni genere di realtà come un bene, perché l'essere è il bene e il bene è l'essere» [136]. L'uomo di tipo antico e medioevale, al contrario di quello rinascimentale, cerca di affermare la realtà oggettiva in sé e fuori di sé, riconoscendo prima di tutto l'importanza dell'essere: «è necessario *essere*, essere una realtà e stare dentro la realtà a cui bisogna appoggiarsi». In questo senso «egli stesso è profondamente realistico e sta ben saldo sulla terra» [137].

Florenskij cercò sempre e in tutto d'identificarsi con tale immagine dell'uomo antico e medioevale; ciò spiega la sua adesione al modo tipicamente «antico» di conoscenza. Scrive di sé:

> «All'illusionismo, soggettivismo e psicologismo egli [Florenskij] contrappone il realismo come una convinzione della realtà trans-soggettiva dell'essere e cioè che l'essere si svela direttamente alla conoscenza. Le percezioni, quindi, non sono soggettive ma del soggetto, appartengono cioè al soggetto, sebbene si trovino fuori di lui. In altre parole, egli comprende la conoscenza come un originale allargamento del soggetto e l'autentica unione della sua energia (nel senso della terminologia del XIV secolo) con l'energia della realtà conoscibile» [138].

Occorre sottolineare che l'incontro di Florenskij con Platone e con il platonismo fu di grande importanza non solo per lui, ma anche per la sua ricerca filosofica. Perché – come viene sottolineato da A.F. Losev [139], considerato uno dei maggiori esperti russi di Pla-

136 *OP*, p. 59 (90).

137 *Ibid.*, p. 59 (91).

138 *AR*, pp. 39-40.

139 Egli scrive: «Vi è ancora un altro autore, ma questa volta si tratta di un autore russo, il quale ha elaborato una concezione del platonismo che, con la sua profondità ed esattezza, supera tutto quello che fino ad ora ho letto riguardo a Platone: *P. A. Florenskij*»: A.F. LOSEV, *Očerki antičnogo simbolizma i mitologii*, Moskva 1993, pp. 692-693. Cf. ID., *V poiskach...*, p. 21. Riguardo all'originale concezione che Florenskij aveva del platonismo, Losev stesso confessa di essere stato influenzato dalla sua interpretazione dell'Idea, diversa dalle interpretazioni di Hegel e di Natorp: «Immedesimandomi nelle idee di Florenskij e ponderando i loro riferimenti al platonismo, dovevo staccarmi dai pur geniali tedeschi. Perché ora l'Idea platonica mi si era presentata non solo come una struttura logica (sebbene la strutturalità logica come tale rimarà lo stesso in essa) del Mito, ma anzitutto come *Mito* stesso, come *Simbolo* stesso, come *Sguardo* stesso della

tone e della filosofia greca antica – la sua originale interpretazione di Platone ha un enorme significato per tutta la comprensione del platonismo nella storia della filosofia:

> «Il suo nome dovrebbe essere per sempre ricordato assieme a quei cinque o sei nomi che rappresentano le tappe fondamentali della comprensione del platonismo nella storia della filosofia in generale. (...) Il nuovo che Florenskij porta nella comprensione del platonismo è *il concetto dello sguardo (lik) e del nome magico*. Secondo Florenskij l'Idea di Platone è *esprimibile* e ha un preciso *sguardo vivo*. Come nell'elaborazione di un ritratto o di una statua l'artista suscita in noi – attraverso la diversa raffigurazione di certe parti del volto o del tronco – la sensazione di un loro movimento vivo, così anche l'Idea platonica ha lo *sguardo vivo* che rispecchia – nel gioco dei raggi di luce, che escono da esso – la sua vita interiore e arcana. (...) La comprensione di Florenskij può davvero essere chiamata *mitologica* e, nel senso pieno, *magica*. Né Hegel né Natorp, i quali hanno elaborato prima di lui una concezione brillante e preziosa del platonismo, sono giunti a concepire l'Idea come un mito, come uno sguardo della persona; la cosa più importante che loro hanno fatto è stata elaborare la struttura logica del mito. (...) *La natura simbolico-magica del mito* – ecco la novità originale e senza precedenti che Florenskij ha portato nel tesoro mondiale delle teorie storico-filosofiche che tentano di penetrare nel mistero del platonismo» [140].

Vita»: ID., *Očerki...*, p. 703. Tuttavia, Losev non dimentica di sottolineare le divergenze tra lui e Florenskij: «Ma gli dèi greci sono in Florenskij troppo reali, troppo intimi, troppo personali, troppo pieni delle espressive e persuasive energie dell'anima viva, dello spirito vivo. La divergenza tra la mia concezione del platonismo antico e quella di Florenskij la formulerei in breve così: in Florenskij vi è una concezione *iconografica* dell'Idea, in me, invece, vi è una concezione *scultorea*. La sua Idea è troppo spirituale per essere quella dell'antichità. La mia Idea platonica è più fredda, impersonale, indifferente; vi è più della bellezza che dell'intimità, più della pietrificazione che dell'oggettività, più del corpo nudo che del volto e dello sguardo, più della fredda ammirazione che della commozione, più della retorica e dell'arte che della preghiera»: *ibid.*, pp. 705-706.

140 *Ibid.*, p. 693. Per uno studio più dettagliato dell'interpretazione di Platone in Florenskij rimandiamo al saggio di A.G. TICHOLAZ - D.V. TRIANDAFILLIDIS, *Interpretacija platonisma v tvorčestve Pavla Florenskogo*, in *Filos. i sociol. mysl'* 6 (1991), pp. 94-118.

Concludendo, bisogna dire che come l'aritmologia e monadologia di Bugaev e la teoria degli insiemi di Cantor così anche la filosofia di Platone è stata interpretata e compresa da Florenskij alla luce del suo inestinguibile desiderio di arrivare ad una *Weltanschauung* integrale. Negli schemi matematici così come nei concetti platonici egli intravide l'esperienza di una visione sintetico-integrale del mondo: la descrizione della realtà dell'ἕν καὶ πολλά percepita e vissuta nel mondo degli antichi greci [141].

È inoltre interessante che, percorrendo questa strada, il giovane universitario abbia cominciato ad approfondire sempre più la sua conoscenza della religione, tanto che alla fine dei suoi studi di matematica decise di iscriversi alla MDA.

3. L'INCONTRO CON LA RELIGIONE: LA SCOPERTA DELLA CHIESA

Come abbiamo già accennato, fu la profonda crisi spirituale di Florenskij a porgli la domanda sull'esistenza della Verità Assoluta e sulla sua conoscenza. La risposta di Pavel fu graduale ma decisiva ed unisona: la Verità può essere solo Dio. L'effetto di questa sua affermazione, che cominciò a incarnarsi sempre di più in una vita di fede, fu inaspettato: egli sentì di ritornare a se stesso, nel senso di riscoprire in sé nuovamente quel «qualcosa» di universalmente umano che, nel tempo della sua infanzia, stava alla base della sua coscienza di sé e della sua «conoscenza mistica» del mondo. Ecco perché, dal momento del «dopo-crisi», in Florenskij – appassionato all'idea di elaborare i principi e il metodo di una nuova conoscenza – sbocciò un duplice interesse: «l'interesse per la gente semplice con una conoscenza integrale del mondo e, poi, l'interesse per la religione» [142].

In fondo, tutti e due questi interessi vennero approfonditi da Pavel all'università (1900-1904): sia con lo studio della matematica e della fisica (l'idea della discontinuità, la teoria delle funzioni, la teoria dei numeri), con l'aiuto del quale egli arrivò ad «ammettere la formale possibilità di elaborare le basi teoriche di una concezione uni-

141 *SI*, p. 63.
142 *AB*, p. 356.

versalmente umana e religiosa del mondo» [143]; sia con lo studio della filosofia e della storia che aveva confermato in lui la crescente convinzione, divenuta l'idea-chiave della sua futura filosofia della religione, che «si dovrebbe parlare non delle religioni ma della religione, e che la religione, pur apparendo sotto innumerevoli forme [di esistenza storica], è un attributo imprescindibile dell'essere uomo» [144].

In realtà, Florenskij fece una vera e propria scoperta della religione solo alla fine degli studi universitari quando, dovendo affrontare un'altra crisi spirituale, attraverso un'esperienza personale, fece la scoperta della «Chiesa storica» [145].

3.1 *Il desiderio del «nuovo»: l'incontro con A. Belyj*

È impossibile descrivere i tratti specifici della religiosità intellettuale e spirituale di Florenskij senza parlare prima del breve periodo (1903-1905 circa) della sua amicizia con uno dei maggiori esponenti del simbolismo russo: A. Belyj (1880-1934) [146], figlio del

143 *Ibid.*, p. 358.

144 *Ibid.*

145 Cf. A.S. TRUBAČEV, *Predislovie. Pavel Florenskij: Vospominan'ja*, in *Literaturnaja učeba* 2 (1988), p. 145.

146 Il suo vero nome era Boris Nikolaevič Bugaev, ma nel 1901 venne cambiato da lui stesso per dimostrare che iniziava una «nuova era» della sua vita, ormai del tutto permeata dalle idee del simbolismo. Il nuovo nome doveva rappresentare il suo programma: *Belyj* (in russo: *bianco*) alludeva al «divino colore bianco» – il colore più amato da V.S. Solov'ëv, suo «padrino» intellettuale – che, considerato l'espressione della fusione armonica di tutti i colori, rappresenta il simbolo della pienezza dell'essere; simbolico è anche il nome *Andrej* (virile, coraggioso) che, essendo il nome di uno degli apostoli, voleva suggerire che colui che lo porta sarebbe stato nel XX secolo l'apostolo di una «nuova dottrina». Belyj dedicò tutta la sua futura attività filosofico-letteraria al tentativo di elaborare, sulla base del simbolismo, una concezione integrale del mondo che doveva essere un chiaro sistema e un programma universale dell'«arte della vita». Cf. L.A. SUGAJ, «...*I bleščuščie čertit arabeski*», in A. BELYJ, *Simbolizm kak miroponimanie*, Moskva 1994, pp. 5-6. Per conoscere di più la persona e l'opera di Belyj si vedano: O.A. MASLENIKOV, *The Frenzied Poets. Andrej Biely and the Russian Symbolists*, Berkeley and Los Angeles 1952; A. HÖNIG, *Andrej Belyjs Romane. Stil und Gestalt*, München 1965; M. STOJNIĆ-CARIČIĆ, *Simbolistička doktrina Andreja Belog*, Beograd 1971; J.D. ELSWORTH, *Andrey Bely*, Letchworth 1972; S.D. CIORAN, *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*, Paris 1973; K. MOCHYLSKY, *Andrej Bely. His Life and Works*, Ann Arbor 1977; B. CHRISTA, *The Poetic World of Andrey Bely*, Amsterdam 1977; J. HOLTHUSEN, *Weltmodelle moderner slavistischer Dichter: Andrej Belyj und Miroslav Krleža*, Innsbruck

professore N.V. Bugaev, tramite il quale venne introdotto nel circolo letterario simbolista (V.Ja. Brjusov, K.D. Bal'mont, D.S. Merežkovskij, Z.N. Gippius, A.A. Blok) [147].

L'inizio del frequente contatto di Belyj con Florenskij risale all'anno 1903, quando incontrò il gruppo dei «tre apocalittici», come egli stesso chiamò i tre, allora inseparabili, amici: Florenskij, V.F. Ern (1881-1917) e V.P. Švencickij (1874-1938) [148]. Dopo uno dei primi incontri con loro, Belyj, affascinato dall'originalità e, allo stesso tempo, dall'enigmaticità dell'allievo di suo padre, costatò decisamente: «tutta la sostanza sta in Florenskij» [149]. «Egli» – ricorda Belyj – «parlava con la voce di un morente e curvandosi stranamente sembrava essere una figura sepolcrale che, ammutolita sotto la sabbia dal muto bassorilievo dei secoli, all'improvviso riceve il dono della parola (...); con una segreta ombrosità, non guardando negli occhi, egli balbettava in modo sorprendente: i suoi pensieri originali vivevano in me; gli piaceva parlare della teoria della conoscenza e rafforzava in me la convinzione sul significato critico del simbolismo» [150]. Fu infatti grazie a Florenskij, appassionato dell'aritmologia, che Belyj riscoprì il profondo significato delle idee aritmologiche di suo padre, prima rifiutate, le quali ebbero un grande influsso nei suoi successivi lavori dedicati alle questioni del ritmo in poesia e in prosa.

1978. Per quanto riguarda il rapporto tra Florenskij e Belyj cf. E.V. IVANOVA - L.A. IL'JUNINA, *K istorii otnošenij s Andrejem Belym*, in *Kontekst* 1991 (Ed. Nauka, Moskva 1991), pp. 3-21; V.M. PISKUNOV, *Pavel Florenskij i Andrej Belyj. (K postanovke problemy)*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij*..., pp. 89-100. Cf. anche *Lett. Belyj*, pp. 23-61; A. BELYJ - P. FLORENSKI, «...*nicht anders als über di Seele des anderen*». *Der Briefwechsel. Texte* (a c. di F. Mierau), Ostfildern 1996.

147 Inizialmente il simbolismo attirò l'attenzione di Florenskij perché in esso egli riconobbe il modo di uscire dall'egemonia del razionalismo e positivismo d'allora. Ma quasi contemporaneamente cominciarono a nascere i suoi profondi dissensi personali e ideologici con la maggior parte dei simbolisti. Le idee dei simbolisti finirono col non sembrargli altro che le espressioni di agitazioni «mistiche» individualistiche e confuse, nate fuori del «patrimonio-tradizione simbolista» delle culture precedenti. Cf. E.V. IVANOVA - L.A. IL'JUNINA, *K istorii*..., p. 19; *IPKD*, pp. 93-99.

148 Cf. A. BELYJ, *Načalo veka*, Moskva 1990, p. 290. Cf. N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Pavel Florenskij. Tappe di una formazione*..., pp. 379ss.

149 A. BELYJ, *Načalo veka*, p. 299.

150 «Quello che sembrava lontano agli amici più vicini – Blok, Ivanov, Brjusov e Merežkovskij – era per lui come un alfabeto; il suo concetto del significato che cresce, s'ingrandisce come un seme, per raggiungere una valenza aritmologica e pluralistica mi nutriva e una tale idea di simbolismo mi rappacificava con le idee di mio padre»: *ibid.*, p. 302.

Ma anche Florenskij, più degli altri due, sentì l'attrazione per Belyj, intravedendo in lui quella che egli chiamò la «genialità» del pensiero: «la capacità di vedere il mondo in modo nuovo e di concretizzare la propria assolutamente nuova visione del mondo» [151]. «In lui» – ricorda più tardi Florenskij – «c'era una geniale intuizione dell'identità tra la natura interiore e i fenomeni delle cose, apparentemente tra loro del tutto diversi; vi era in lui cioè una capacità di convergere» [152].

Anche il pensiero apocalittico di Belyj attirò l'interesse di Florenskij. Il giovane letterato, infatti – grazie alla sua piena adesione alle idee escatologiche di V.S. Solov'ëv (1853-1900) –, viveva con il «sentimento della fine», convinto che il cristianesimo avesse cominciato la sua nuova e ultima tappa nel cammino verso l'unione definitiva del cielo e della terra [153]. L'unione apocalittica di Belyj, del quale la testimonianza più eloquente è la sua opera letteraria all'inizio del novecento, suscitò in Florenskij, e nei suoi due amici, il desiderio di conoscere più in profondità le idee escatologiche di Solov'ëv e, soprattutto, di entrare in una conoscenza personale con lui. Fu purtroppo la precoce morte di Solov'ëv nel 1900 a impedire l'incontro del grande «profeta» russo con Florenskij ed Ern, che erano già in viaggio per San Pietroburgo [154].

Uno dei temi più importanti degli incontri tra Florenskij e Belyj fu quello del «nuovo». Tutti e due erano convinti che l'umanità si trovasse in un momento di grande passaggio della coscienza, in cui sarebbe nata una «nuova coscienza» assieme ad una «nuova cultura» [155].

151 *IPKD*, p. 97. «Nella mia vita» – scrisse Florenskij alla figlia dal lager (1.10.1935) – «avevo incontrato tre uomini, nei quali ho riconosciuto la genialità: Rozanov, Belyj, V. Ivanov»: *ibid.*, p. 97.

152 *Ibid.*, p. 99.

153 «Nell'anno 1899 Solov'ëv mi fece vedere la direzione della mia navigazione sul mare della vita; la direzione doveva seguire il detto dell'Apocalisse: "Io faccio nuove tutte le cose"»: A. BELYJ, *Počemu ja stal simvolistom...*, in ID., *Simvolizm kak miroponimanie*, Moskva 1994, p. 430. «Il senso della fine,» – scrisse Belyj nella lettera a Florenskij (28.6.1904) – «l'apocalitticità, è, secondo me, uno degli indicativi più sicuri del nostro cristianesimo»: *Lett. Belyj*, p. 30. Cf. E.V. IVANOVA - L.A. IL'JUNINA, *K istorii...*, p. 5. Sul rapporto tra Belyj e Solov'ëv cf. N. KAUCHTCHISCHWILI, *Andrej Belyj e Vladimir Solov'ev. Riflessioni su un incontro incancellabile*, in *Europa Orientalis* 6(1987), p. 95-133.

154 Cf. E.V. IVANOVA - L.A. IL'JUNINA, *K istorii...*, p. 6.

155 Cf. A. BELYJ, *Intelligencija i cerkov*, in *SSH* 34 (1988), p. 226.

Belyj profetizzò il sorgere di una «nuova arte» del conoscere, che, basata sul «simbolismo teurgico» nello spirito di Solov'ëv [156], doveva essere «la strada verso una conoscenza più sostanziale: una conoscenza religiosa». In altre parole, l'«arte nuova» da lui profetizzata, contraria allo spirito dell'utilitarismo e del positivismo scientifico, doveva indicare la strada che porta alla conoscenza di un'altra, più alta realtà: la conoscenza di Dio. Essa – costatò Belyj – «insegnerà a vedere l'Eterno» [157]. Al centro di tale «arte» del conoscere egli pose l'«immagine» o, meglio, il «simbolo», della cui importanza fu fermamente convinto anche Florenskij, sempre più attratto dalle grandi possibilità conoscitive del simbolismo. Belyj riconobbe nel simbolo una «categoria universale» della nuova *Weltanschauung* integrale, e ciò per una sua caratteristica fondamentale: la capacità di unire in sé i «due mondi», il mondo della realtà empirica con quello della realtà «vera» e «originale». Ecco perché egli chiamò il simbolo anche «immagine dell'intersezione» [158].

L'interesse di Belyj per la religione scaturì dall'orientamento simbolista del suo pensiero, animato dallo spirito delle parole dell'Apocalisse: «Io faccio nuove tutte le cose» (*Ap* 21, 5). Per lui, infatti, la religione doveva avere a che fare con la creazione sia di un nuovo «io» sia di un nuovo «noi», che – in quanto comunità di persone – è, allo stesso tempo, un nuovo «Io», ossia, – usando i termini dell'aritmologia – è «un nuovo individuo» di un ordine superiore, di una «nuova cultura»: quella *ecclesiale*. In questo senso, la sua concezione della Chiesa fu simile a quella di Solov'ëv: la Chiesa è un vivo organismo della verità e dell'amore; essa è un'universale organizzazione della vita in verità, dove non esistono le antinomie tra l'individuo e la società, perché i suoi membri sono fratelli in Cristo [159]. Comunque, più tardi egli riconobbe la sua concezione

156 Cf. A. BELYJ, *Simvolizm kak miroponimanie...*, p. 244; *ZVLAB*, pp. 695ss.

157 «Ancora ieri pensavano che il mondo fosse già tutto esaminato e conosciuto a fondo. Dall'orizzonte era sparita ogni profondità: vi si estendeva solo una grande superficie piana. Non si vedevano più i valori eterni, che avrebbero potuto svelare le prospettive. Si era perso il valore di tutto. Però non cessò nei cuori il desiderio del lontano. È sbocciata la voglia di una prospettiva. Il cuore ha di nuovo chiesto dei valori eterni»: A. BELYJ, *Simvolizm kak miroponimanie...*, p. 244.

158 Cf. ID., *Počemu ja stal...*, p. 423.

159 Cf. ID., *Inteligencija...*, pp. 229-230.

della religione e della Chiesa lontana da «tutti gli additivi della tradizione e dello storicismo dell'ecclesialità ufficiale» [160].

Lo spirito di tale simbolismo religioso fu molto vicino al giovane Florenskij; infatti, egli, in una lettera indirizzata a Belyj (14.VI.1904), annunziò l'intenzione di «scrivere una grossa opera mistica e teorico-gnoseologica, basata sulla teoria della conoscenza e fondata sul concetto del simbolo» [161]. Così Belyj sentì la vicinanza non solo intellettuale ma anche spirituale del nuovo amico. In una delle sue prime lettere a Florenskij (24.V.1904) egli scrisse con tono confidenziale: «Noi, uniti dalla stessa aspirazione, ci troviamo davvero come su una piccola isola circondata dal crescente rumore delle sempre più vicine avverse burrasche» [162]. «Noi» – rispose Florenskij (28.VI.1904) con l'affetto di una profonda amicizia –, «possiamo parlarci simbolicamente: l'uno e l'altro ci capiamo. Può darsi che questo non significhi *niente*. Noi non siamo scientifici; magnifico! Perché una tale nostra unità è il fatto che non occorre spiegare. Ciò che bisogna invece spiegare è il flusso delle forze che ne scaturisce; la gioia che nasce dall'unità bisogna spiegare» [163]. La prova eloquente della profonda stima di Florenskij nei confronti di Belyj è il breve ciclo delle poesie *Belyj kamen'* e, soprattutto, il poema *Eschatologičeskaja mozaika*, che è un vero inno alla fratellanza dei due amici [164].

160 Cf. Id., *Počemu ja stal...*, pp. 429-430.
161 *Lett. Belyj*, p. 27.
162 *Ibid.*, pp. 26-27.
163 *Ibid.*, p. 33.
164 L'*Eschatologičeskaja mozaika* – mai pubblicata durante la vita di Florenskij – fu scritta come un aiuto morale all'amico, in un periodo particolarmente difficile per Belyj, nel momento, cioè, del suo forte conflitto con V. Ja. Brjusov. Le prime parole del *preludium* del poema (*EM*, p. 68) dimostrano la profondità dell'affetto di Florenskij per Belyj:

«Mio caro, carissimo mio, amore mio!
ti amo sinceramente, – con tutto l'animo.
Ti amo per sempre, qualsiasi cosa succeda...
Dio mio! Dio mio!
Ti ringrazio, Dio mio.
Ti rendo grazie, Dio mio,
Ti rendo grazie e lode
per il fratello
che Tu hai mandato a me.
Egli sta davanti a me, come una lampada,
come un'immagine del Volto di Cristo...

Florenskij era convinto che l'opera dell'amico fosse il segno di un rivolgimento (*prelom*) della coscienza dell'umanità verso «nuovi orizzonti» e di un nuovo inizio. Infatti, egli riconosceva nei suoi scritti la presenza di una nuova conoscenza, quella «teurgica» che guarda il mondo mitologicamente, nel senso di un'apertura al significato «trans-empirico» dei fenomeni percepiti come «simboli della Realtà» [165]. E fu appunto per questa dimensione teurgica del suo pensiero che Florenskij, assieme a Ern e Svencickij, invitò Belyj a partecipare agli incontri della *Società di storia e di filosofia* presso l'Università di Mosca, guidata dal professore S.N. Trubeckoj, per poter successivamente fondare insieme un'altra sezione, la quinta, della Società: la sezione di storia della religione [166].

L'anno 1905 segnò la fine dell'amicizia tra Belyj e Florenskij, un rapporto che da allora non fu mai più ripristinato [167]. La separazione dei due fu inconciliabile: il primo si incamminò verso i circoli dei teosofi e degli antroposofi; l'altro – seguendo la linea «teurgico-religioso-ecclesiale» di vita e di pensiero – trovò il suo posto nella «Chiesa storica». Comunque, Belyj fu sempre stimato da Florenskij

Mio carissimo! Fratello mio, fratello!
Noi due siamo nel nome Suo, e Lui è con noi,
Egli è in mezzo a noi, come aveva detto.
La luce e il calore del Signore viene da Te.
La gioia del Signore mio va attraverso di Te
la gioia e l'esultanza.
Dio mio, Dio mio!
Sia fatta la Tua gloria attraverso il mio fratello.
Guarda, Signore, come è bello
questo mio fratello...
Come Ti rispecchia, Signore!
Guardalo bene!
Carissimo mio fratello!
Ti voglio bene con tutto il cuore – con tutta la mia anima.
Piango con le lacrime dell'estasi, ricordando Te,
mio fratello, perché Cristo è in te.
O, mio fratello!..».

165 Cf. *Lett. Belyj*, p. 34.
166 A. Belyj, *Načalo veka...*, p. 300.
167 Secondo i ricordi di A.M. Florenskaja, moglie di Florenskij, vi fu un periodo (1916-1917) in cui Belyj abitò nella loro casa di Sergiev Posad. La stima di Florenskij per Belyj e per la sua opera è testimoniata, tra l'altro, anche dal fatto che egli leggeva volentieri ai figli i suoi scritti. Cf. E.V. Ivanova - L.A. Il'junina, *K istorii...*, p. 18; *IPKD*, p. 96.

come il «personaggio più originale della letteratura russa» [168] d'allora, la cui opera poetica è «uno straordinario esempio della nuova creazione mitologica non paragonabile con nessun'altra opera» [169].

3.2. *Verso la religione storica: la scelta della Chiesa*

Come si può già intuire, il profondo interesse di Florenskij per le fondamentali questioni del pensiero e della vita, legato alla nascita di una nuova *Weltanschauung*, rappresentò il vero filo conduttore che guidò sempre più decisamente la sua vita e la sua attività scientifica universitaria, e ciò, soprattutto, quando avvenne un altro importante incontro, quello con la Chiesa storica, che gli fece capire l'importanza della «dimensione ecclesiale» della conoscenza. Infatti, il segreto del «legame ideologico» dei tre universitari «apocalittici» sta proprio qui: nella loro comune convinzione di dover aprire la scienza alla dimensione ecclesiale e nel conseguente crescente interesse per la Chiesa. Documento di questo importante periodo di formazione intellettuale e spirituale di Florenskij è la lettera scritta alla madre il 3 febbraio 1904, dove dice:

> «L'università mi ha dato tanto nel senso scientifico e, può darsi, anche morale, perché vi ho incontrato alcune persone con le quali mi sono accordato su alcune persuasioni, se non altro almeno riguardo al rapporto positivo nei confronti della Chiesa. Ma penso che si possa dire che c'è in comune di più: è risultato, cioè, quando ci conoscemmo tra di noi, che in ognuno di noi, indipendentemente dagli altri, esisteva già elaborato un certo programma di azione. E questo, ovviamente, ci ha fortemente avvicinato, malgrado una significativa divergenza in molte questioni teoriche. Tuttavia noi, volenti o nolenti, costituiamo solo un gruppetto; e, quindi, non possiamo litigare ora, quando siamo così pochi (relativamente) e quando alcuni con rammarico scrollano il capo di fronte a noi, ritenendoci malati, altri fremono di nobile sdegno per il nostro "oscurantismo" e spettegolano. Certamente, noi ci sforziamo e, indubbiamente, la nostra linea si sviluppa. Giungere alla sintesi tra cultura ecclesiale e cultura laica, essere pienamente unito alla Chiesa – ma tutto questo senza alcun compromesso, nel senso di far proprio tutto l'insegnamento della Chiesa assieme alla visione scientifico-filosofica, artistica ecc. –, ecco come mi si presenta uno dei più immediati obiettivi dell'impegno pratico. Del fatto che la Chiesa sia necessaria, io personalmente e molti altri siamo convinti più di qualsiasi altra cosa; e mi sembra che negare una tale necessità – come accadeva e accade fino a oggi – era non solo assurdo, ma, in tanti casi, anche incoerente. (...) D'altronde voi sapete della mia convinzione sulla necessità della vita ecclesiale, o dovrete saperne; papà, al limite, mi capirà. (...) Io mi sono occupato di questo fin dall'infanzia. Un tempo questa esigenza era particolarmente forte, ma voi non avete creduto necessario prestarvi attenzione; poi essa ha assunto un carattere molto teoretico e si è attenuata fino a quando, finalmente, lo studio della matematica e della filosofia non mi hanno dato il *diritto* e l'approvazione per occuparmi liberamente di tali domande. Forse, d'altra parte, è persino meglio così» [170].

In fondo, quest'idea della «sintesi» non era del tutto sconosciuta agli ambienti universitari russi; essa, infatti, apparve già con V.S. Solov'ëv, il quale – trovandosi davanti alle idee del materialismo volgare, dello scientismo e del positivismo della fine del secolo XIX – considerò inevitabile l'elaborazione di una sintesi delle conoscenze scientifiche, formali (logica e filosofia) e teologiche. Solo che il giovane Florenskij, contrario alle posizioni d'indifferenza religiosa e ai sentimenti anti-cristiani e anti-ecclesiali della maggior parte dell'*intellighenzia* russa di quel tempo, sentì che un tale sforzo doveva oltrepassare i puri ragionamenti idealisti e teorico-religiosi fondandosi in una fede ed esperienza diretta della religione cristiana. I motivi di questa scelta vengono esposti, al modo dei *Dialoghi* di

168 *ARAP*, p. 509.
169 *EIE*, p. 194.

170 Citato da A. Trubačev, *Episkop Antonij (Florensov) – duchovnik svjaščennika Pavla Florenskogo* (parte 2), in *MP* 10(1981), p. 65.

Platone, nella sua *Empireja i empirija*, scritta nel luglio 1904 [171]. Per dirla in breve, egli era convinto che solo il cristianesimo «cattolico» (e cioè ortodosso) possedesse la pienezza della Verità, cosicché solo la Verità Assoluta del cristianesimo poteva illuminare quel «fonda-

171 «A. – Finora tutti i nostri discorsi, da qualunque argomento iniziassero, alla fine sfociavano da parte tua nell'eterno ritornello: "Non può esserci concezione del mondo che avrà un senso senza base religiosa, non può esserci vita con un senso, una vita secondo la verità, senza esperienza religiosa". (...) Tu vorresti che la realtà e il nostro rapporto con essa non fossero semplicemente *determinati* dalla coscienza, ma che venissero guardati nella loro *verità*, nella loro veracità; tu pretendi che venga svelato il significato razionale e la ragione di esistenza in ciò che ci è stato dato, come se si trattasse di cosa che si manifesta spontaneamente. In una parola, non ti basta riconoscere che qualcosa realmente è, ma tu vuoi ancora sapere, che *cosa* essa sia, e quindi analizzare quanto essa risponde a certe norme eterne, quanto essa è quello che *deve* essere e quanto può essere quello che deve essere. Ed ecco, tu dichiaravi che tale concezione del mondo non si può costruire senza basi religiose e senza esperienza religiosa. Ripeto, non protesterei affatto contro la tua affermazione su tale impossibilità, se soltanto tu non avessi aggiunto – "senza base religiosa e senza esperienza religiosa".

B. – Tuttavia, questa è la cosa principale.

A. – Vuol dire che *con l'aiuto di esse*, con basi ed esperienza religiose, è possibile?

B. – L'hai detto tu.

A. – Quando dici che è possibile, non pensi forse alla conoscenza universalmente umana vista alla luce del suo traguardo estremo e, allo stesso tempo, del suo ideale mai raggiungibile? O ammettendo tale possibilità non hai forse in mente che tale concezione del mondo – benché essa oggi non sia possibile né per te né per gli altri – sarà possibile da qualche parte un giorno, forse tra milioni di anni? Oppure vuoi dire che arrivare a tale concezione del mondo è possibile alle nostre condizioni concrete, che è possibile adesso, per te, per esempio?

B. – Sì, sono convinto che *adesso, per me* è possibile; non solo però per me, ma anche per ognuno che lo vuole: "chiedete e vi sarà dato".

A. – Ma, se questo non è un segreto, voglio chiederti: tu hai già tale concezione del mondo? ti è stato possibile arrivare a essa? oppure l'hai trovata per caso?

B. – No, non è un segreto. Anche se non sono riuscito a costruire del tutto l'intera concezione del mondo – c'è ancora tanto che non è stato spiegato con le forme della logica, che non è stato sufficientemente compreso e assimilato – i principi, le sue basi ce li ho già (...)

A. – (...) Dimmi ancora una cosa: la tua concezione del mondo, esordiente o in preparazione – in qualunque modo vuoi sia chiamata –, la si può identificare con qualche tipo di *Weltanschauung* già conosciuto?

B. – Sì, si può.

A. – E sotto quale, precisamente?

B. – Sotto il cristianesimo.

A. – Spero non quello della Chiesa.

B. – Speri invano: è appunto quello ecclesiale, cattolico.

A. – Sai, ho appositamente elaborato questo discorso con tali dettagli perché vorrei che tu spiegassi esattamente ciò che hai appena detto.

B. – Che la concezione assoluta del mondo è un cristianesimo cattolico?

A. Proprio questo (...)»: *EIE*, p. 146-147.

mento religioso» che racchiude in sé la dimensione ontologica e il significato spirituale di ogni esistenza umana.

Sicuro che la nuova *Weltanschauung* dovesse inevitabilmente avere una dimensione religioso-cristiano-ecclesiale, Florenskij scelse la strada di una concreta esperienza religiosa fatta nell'ambito della Chiesa ortodossa russa [172]. Di questa scelta, senz'altro non facile per il fatto che provocò reazioni negative nei suoi amici e colleghi dell'università, egli raccontò nella sua lettera a Belyj (15.6.1905):

> «(...) entrambi [Z.N. e D.S. Merežkovskij], e in particolare Dmitrij Sergeevič, (...) si stizziscono con me per lo stesso motivo, per via della Chiesa storica. Ora capisco molto bene perché con questa scelta mi allontano da tutti quanti e perché prima, in certi momenti, ero in disaccordo con me stesso. Prima trattai la Chiesa in un'altra maniera: guardandola oggettivamente, così "come un bambino guarda la madre quando si separa dal suo organismo". (...) E allora vidi mille mancanze, una scorza molto spessa, sotto la quale, per me, non c'era nulla, tranne che dei simboli svuotati di significato. Ma non so, spiegatevelo come volete, qualcosa mi ha fatto assumere contro la mia volontà un'attitudine personalissima nei confronti del mio popolo e, assieme al popolo, verso la Chiesa che esso ama. Da un momento all'altro mi trovai all'interno di tutti i gusci e mi misi dalla parte dei difetti. Per me si è aperta la vita, una vita che forse pulsava appena, ma, comunque, una vita che rivelò senza possibilità di dubbio un'anima santa. E allora capii che non sarei più uscito dal luogo nel quale avevo visto tutto questo: non sarei uscito perché non credo nella *generatio spontanea* spirituale, non credo nella possibilità di una "Ricostruzione" della Chiesa. La "nostra" Chiesa – mi dissi – o è una completa assurdità, o deve crescere da un germe santo. Io l'ho trovato e ora lo farò crescere, lo porterò fino ai santi misteri, e non lo darò in pasto ai socialisti di tutti i colori e sfumature. Se sono colpevole, Boris Nikolaevič, di percepire la vita e la santità sotto una spessa scor-

172 Tra i filosofi-idealisti (V.V. Rozanov, N.O. Losskij, S.L. Frank, D.S. Merežkovskij, S.N. Bulgakov, ecc.) Florenskij fu il primo ad aderire alla Chiesa. Cf. S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa...*, p. 17.

za di fango (che forse a me appare ancora più spessa che agli altri, perché mi fa *male*), se amare le cose sante è peccato, allora io sono veramente colpevole nei confronti di tutti coloro che dissentono da me. In fondo, a tutti loro posso dire solo questo: potrei far finta di niente, ma non posso non sentire quello che sento. Fate quello che volete e come volete. I vostri biasimi mi fanno soffrire, ma essi rafforzano solamente il mio amore...» [173].

Bisogna sottolineare che Florenskij – nei momenti decisivi della scelta della Chiesa e, soprattutto, nel tempo successivo dell'«ecclesializzazione» della sua vita e del suo pensiero – fu accompagnato da due «esperti» della vita spirituale: dal vescovo-*starec* Antonij Florensov (1847-1918), che conobbe nel marzo 1903, grazie a Belyj [174], e che indirizzò il giovane filosofo-matematico verso lo studio alla MDA [175]; e dallo *starec* Isidor Gruzinskij († 1908), ieromonaco dello *skit* di Getsemani presso la laura della Trinità [176]. In un certo senso, essi rappresentano due diversi tipi di vita religiosa e, quindi, di guida spirituale, che però sono armoniosamente confluiti per plasmare insieme il «carattere ecclesiale» di Florenskij [177].

Il vescovo-*starec* Antonij conquistò la fiducia di Pavel per il fatto di essere una persona ecclesiale di visione universale, colta nelle scienze sia teologiche che «laiche», cosa che in quei tempi era davvero rara soprattutto tra i rappresentanti della Chiesa ufficiale, di solito chiusi davanti al pensiero e alla cultura moderni e fedeli a un linguaggio poco comprensibile [178]. Il vescovo Antonij, oltre a essere un teologo molto ben preparato, aveva una profonda conoscenza soprattutto della cultura greca antica, ma si interessò anche di scienze matematiche, di arte e di letteratura [179]. Altrettanto esemplare gli apparve lo *starec* Isidor, sebbene si trattasse solo di un non istruito monaco-confessore dello *skit*. Il giovane era convinto che il

173 *Lett. Belyj*, p. 39. Appena iscritto alla MDA, Florenskij comunicò a D.S. Merežkovskij che i loro rapporti sarebbero dipesi dalla posizione che egli avrebbe preso nei confronti della Chiesa storica: «Io devo essere nell'Ortodossia e devo lottare per essa. Se Lei la attaccherà, in quel caso, potrà succedere che lotterò anche con Lei»: A.S. TRUBAČEV, *Žizn' i sud'ba*, in *SČT-1*, p. 10.

174 «Chissà come» – scrisse Florenskij a sua madre (3.3.1904) – «in questi giorni ho conosciuto una persona eccezionale, sebbene poco nota. Si tratta del vescovo Antonio (anche se egli non ha una sua diocesi), personaggio grande e molto interessante. Egli mi aveva impressionato per un duplice motivo: prima di tutto, perché le sue maniere, il viso e persino la voce somigliano molto a quelle di zia Julja, e, poi, per il suo cognome "Florensov" che mi fa pensare che tra di noi ci potrebbe essere una certa affinità di parentela»: A. TRUBAČEV, *Episkop Antonij*... (parte 2), p. 65.

175 Il desiderio di Florenskij, dopo aver finito l'università, fu di diventare monaco, ma il vescovo-*starec* Antonij – conoscendo il fascino del giovane per lo studio e, soprattutto, essendo cosciente della sua poca esperienza religiosa – glielo sconsigliò (lettera del 25.6.1904) con molta risolutezza: «Le parole di Gesù Cristo: "Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna" (*Mt* 19, 29) non hanno niente a che fare con il monachesimo, che in quei tempi ancora non esisteva; qui si parla solamente del fatto che per scegliere Cristo occorre rinunziare a tutto, anche a quello più vicino e più caro, perché altrimenti uno non può essere un cristiano credente. (...) Se il Suo destino è vivere il monachesimo, allora esso non Le sfuggirà. Però prima occorre provare se stessi. (...) Infatti, Lei conosce il monachesimo solamente dalla letteratura, ma il vero monachesimo Lei non lo conosce: "Chi può capire, capisca" (*Mt* 19, 12). Anche perché sarebbe per Lei ancora presto conoscere tutto questo. Secondo me, la migliore cosa che Lei possa fare nella Sua situazione è di proseguire, con il consenso dei genitori, nello studio all'Accademia teologica, cosicché poi, dopo la conclusione degli studi, si vedrà come andare avanti. Lei parla di un'attività pubblica. Vuol dire, che Lei ha in mente non il monachesimo ma qualcosa d'altro»: *ibid.*, p. 66. Il vescovo-*starec* Antonij accompagnò Florenskij con i suoi saggi consigli fino alla morte nel 1918. Cf. A. EL'ČANINOV, *Episkop-starec*..., pp. 157-165.

176 Del suo incontro con lo *starec* Isidor Florenskij scrisse in una lettera a sua madre (8.11.1904): «Ho visitato il mio starec Isidor. Sono andato da lui nell'incertezza, ma sono ritornato leggero e con la gioia, con le forze. Lui è molto semplice, (...) ma molte cose le capisce assai meglio degli istruiti teologi, cosicché le sue idee mi sono molto care e con gioia ascolto quello che molti non capiscono (...)»: *SČT-1*, p. 751. Dopo la morte dello *starec* Isidor, il suo figlio spirituale lo ricordò con un bellissimo racconto intitolato: *Sol' zemli, to est' Skazanie o žizni Starca Gefsimanskogo Skita ieromonacha Abby Isidora, sobrannoe i po poriadku izložennoe nedostojnym synom ego duchovnym Pavlom Florenskim* (tr. it. *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, Magnano 1992).

177 «L'unione delle direzioni dei due *starec*» – costatò A. Trubačev –, «del dotto teologo (vescovo Antonij) e del semplice ieromonaco (padre Isidor), diede all'opera di P.A. Florenskij quel caratteristico aroma spirituale, secondo il quale si riconoscono facilmente le parole dei suoi libri. Nel suo cammino di vita questi due padri spirituali rappresentarono quell'unico benefico suolo, fuori del quale egli, sebbene con le capacità straordinarie, non avrebbe potuto reggersi in piedi»: *SČT-1*, p. 751.

178 A questo proposito scrive S.N. Bulgakov: «Affinché l'uomo contemporaneo, che ha assaporato dalla civiltà del XIX secolo le conquiste scientifiche e filosofiche, il suo razionalismo e i pregiudizi positivisti, inizi ad ascoltare l'insegnamento sulla divinoumanità di Cristo, bisogna trovare un linguaggio che sia per lui accessibile e convincente, bisogna esprimere questo pensiero in termini e concetti propri all'uomo contemporaneo. La chiesa ufficiale da molto tempo non possiede più questo linguaggio. Essa ha a disposizione solo l'apparato filosofico-teologico ancora dell'epoca dei concili ecumenici, oltre al quale il pensiero religioso non è andato»: S.N. BULGAKOV, *Bez plana*, in *Voprosy žizni* 3 (1905), p. 393.

179 Cf. A. TRUBAČEV, *Episkop Antonij*... (parte 2), in *MP* 9 (1981), p. 75.

batjuška[180], grazie alla sua *jurodstvo* (*follia in Cristo*)[181] – che si manifestava in lui attraverso una semplicità e trasparenza spirituale fanciullesca con la quale egli amò Dio negli uomini e persino negli animali e nella natura –, fosse arrivato al culmine della vita ecclesiale: alla santità. A questo punto capì che il concetto dell'ecclesialità – con cui viene espressa non la partecipazione formale, ma ontologica alla vita della Chiesa – è indissolubilmente legato con quello della santità che, poi, non è altro che la «bellezza» della «vita nuova» vissuta nelle viscere della Bellezza Assoluta[182].

Alla presenza di *starec* Isidor Florenskij provò la «sensazione della Chiesa»: una piena libertà dei figli di Dio i quali, aderendo alla sola volontà divina, sono stati elevati a una vita che va al di là di una logica di regole e precetti religiosi; una forte fede nella Provvidenza che si manifesta attraverso l'amore generoso dei fratelli che spezza ogni calcolo umano; una vera fratellanza in Cristo costruita attraverso l'amore per ogni fratello, un amore che diventa umiltà, perdono senza limiti, rinnegamento di sé[183].

3.3. *La Chiesa, spazio vitale di una* Weltanschauung *trinitaria*

Fu il bruciante desiderio di conoscere la verità sulla Verità[184] – ormai riconosciuta in Dio – e, di conseguenza, di costruire nella Sua luce una nuova *Weltanschauung* – aperta, nella sua onnicomprensiva globalità, a quella Vita che anima ogni singola esistenza nel mondo – a spingere Florenskij a varcare la soglia della Chiesa ortodossa russa. Egli comprese che la Chiesa gli avrebbe potuto offrire i più efficaci «strumenti» per poter proseguire sulla strada di una conoscenza sicura e oggettiva, giacché essa è il luogo che permette l'esperienza della Verità. Per questo riconobbe nella Chiesa «la colonna e il fondamento della Verità» (cf. *1 Tm* 3, 15)[185] e nell'ecclesialità – nella vita della Chiesa vissuta nello Spirito della Verità – il vero metodo della Sua conoscenza[186]. Florenskij, in questo senso, non si preoccupò per la facciata storica poco attraente della Chiesa russa, in quei tempi da molti fortemente criticata per la sua passività e lontananza dai problemi concreti del mondo reale[187]. Egli aveva davanti a sé la «Chiesa ideale» che, pur nella sua imperfetta incarnazione temporale e spaziale, era sempre, agli occhi della fede, il Corpo di Cristo e il luogo della Sua presenza. Anzi, «non è possibile» – sottolinea spesso ormai come giovane teologo – «cercare Cristo fuori della Chiesa»[188]. Così come è impossibile cercare la Verità fuori di Cristo.

Florenskij capì che solo attraverso la persona di Gesù Cristo, presente con il suo Spirito nella Chiesa, si può giungere alla Verità. Egli è la «Via» che vi conduce, Egli è la Luce che la Verità irradia. Solo Gesù, insomma, può svelare quel mistero della vita del mondo,

[180] Il termine russo *batjuška* letteralmente significa «piccolo padre», diminutivo di *batja*, forma arcaica per «padre». Con tale appellativo in Russia ci si rivolge in particolare agli uomini di chiesa. L'uso è però esteso anche a persone, per lo più anziane, per le quali si nutre rispetto o devozione.

[181] Cf. *Sol'*, pp. 578-579 (37).

[182] Cf. *Stolp* (I), pp. 320-321 (382-383).

[183] Cf. *ibid.*, p. 394 (460); *Sol'*, pp. 582-585 (43-46).

[184] «Io non ho la Verità in me, ma l'idea della Verità mi brucia; non ho i dati per affermare che cosa sia la Verità e che io la raggiungerò, ma confessandolo rinuncerei alla sete dell'assoluto, perché accetterei qualcosa di indimostrato. Tuttavia l'idea della Verità brucia in me come "fuoco divoratore" e la segreta speranza di incontrarla a faccia a faccia incolla la mia lingua al palato; è essa il torrente infuocato che mi ribolle e gorgoglia nelle vene. Se non ci fosse speranza, cesserebbe anche la tortura e la coscienza tornerebbe al filisteismo filosofico, al mondo del relativo. Perché è proprio questa speranza infuocata della Verità che con la sua nera fiamma di soffi sibilanti fonde ogni verità relativa, ogni proposizione inattendibile»: *Stolp* (I), p. 38 (73).

[185] Cf. *IK*, p. 78 (82); *PCSP*, p. 330.

[186] «*Ecclesialità* è infatti il nome di quel porto dove trova quiete l'ansia del cuore, dove si piegano le pretese del raziocinio, dove una grande pace scende sulla ragione. Non importa se né io né alcun altro ha potuto, può, potrà definire che cosa sia ecclesialità. Non importa se coloro che tentano di definirla si contestano a vicenda e ne respingono le varie formulazioni. Questa stessa indefinibilità, questa inafferrabilità attraverso i termini razionali, questa ineffabilità non dimostrano forse che l'ecclesialità è *vita*, una vita speciale, nuova, data agli uomini e, al pari di ogni vita, inaccessibile al raziocinio?»: *Stolp* (I), p. 5 (37).

[187] Cf. V.V. ROZANOV, *Russkaja Cerkov*, in ID., *Religija i kul'tura*, Moskva 1990, pp. 841-842.

[188] Di questa sua convinzione testimonia anche V.V. Rozanov: «Ho sentito dire da Florenskij (nel dicembre del 1911) un sorprendente ragionamento: "Cercano Cristo *fuori della Chiesa*", "vogliono trovare Cristo *fuori della Chiesa*", però noi non conosciamo Cristo *fuori della Chiesa, fuori della Chiesa* "non vi è il Cristo". "La Chiesa – *proprio essa* ha dato Cristo all'umanità". Tutto ciò egli lo aveva detto ancora più brevemente, ma con una maggiore chiarezza. Il senso delle sue parole fu: se la Chiesa – si potrebbe dire – ci partorisce Cristo come si può, amando Cristo, levarsi contro di essa?»: V.V. ROZANOV, *Uedinennoe*, Moskva 1990, p. 222.

al quale i filosofi, vissuti prima di lui, potevano avvicinarsi solo con l'intuizione, come dimostra perfettamente la filosofia di Platone e dei neoplatonici [189].

E la Verità che in Cristo si rivela è la Trinità unisostanziale e indivisibile, l'Unità tripostatica e consostanziale, l'unica sostanza in tre ipostasi [190]. Nel dogma della SS.ma Trinità Florenskij trovò una «norma nuova», una «sovra-categoria» del pensiero che abbraccia in sé tutte le intuizioni matematico-filosofiche: l'idea di gruppo, l'idea dei numeri transfiniti, l'idea dell'infinità attuale, l'idea aritmologica e monadologica, come anche tutte le intuizioni dell'idealismo di Platone... E in quest'ottica egli considerò il dogma della Trinità – intesa come formulazione di una visione integrale del mondo *par excellence* – uno schema che introduce nella comprensione di ogni altra verità sia religiosa che scientifica, sia teologica che filosofica [191]. «Nel senso proprio e definitivo» – scrisse a tal proposito più tardi – «solamente la Triunità è lo ἓν καὶ πολλά, cioè solo in Lei trova una risposta la domanda fondamentale di tutta la filosofia. Così come, nello stesso tempo, solo nel dogma della Trinità i temi fondamentali dell'idealismo – che nei vari pensatori sono stati sentiti separatamente e in anticipo – s'intrecciano nell'uno, espressi nella loro massima chiarezza» [192]. Insomma, è proprio l'idea della Trinità che costituisce il vero fondamento, sebbene spesso solo parzialmente conosciuto, di ogni filosofare, cosicché si può dire, con I.V. Kireevskij, che «l'orientamento della filosofia dipende dalla concezione che, agli albori del nostro filosofare, abbiamo della Santissima Trinità» [193].

Uno dei pochi tentativi di sviluppare il pensiero a partire da un'accettazione cosciente del dogma della Triadicità, Florenskij lo vede nella *Philosophie der Offenbarung* di Schelling; altri tentativi sono quelli di F. Baader, V.S. Solov'ëv, A.N. Schmidt [194] e, soprattutto, di Serapion Maškin [195]. A proposito di quest'ultimo, siamo convinti che la ragione primaria della grande simpatia di Florenskij per il suo pensiero filosofico-teologico bisogna ritrovarla proprio nella sua «orientazione *pro*-trinitaria». Il dotto monaco Maškin, attirato nella sua giovinezza dall'idea di costruire, sulla base delle scienze naturali, una concezione scientifico-integrale del mondo, dopo tanti anni di studio e di esperienza di vita riconobbe nella contemplazione mistica della SS.ma Trinità l'unico presupposto possibile del filosofare [196].

Di conseguenza, Florenskij riconobbe nel dogma trinitario non solo il punto di partenza del pensare filosofico, ma anche «la norma per costruire la scienza», una norma al di fuori della quale non si può parlare affatto di scienza [197].

[189] Cf. *Stolp* (I), p. 106 (146-147).
[190] Cf. *ibid.*, pp. 49-50 (84).
[191] Cf. *ibid.*, pp. 43-44 (79).
[192] *SI*, p. 96.
[193] *Stolp* (II), p. 805 (809).
[194] Florenskij si riferisce ad A.N. Schmidt (1851/53-1905), donna che aveva fama di essere una mistica, ma che, allo stesso tempo, era soggetta a disturbi di natura psicologica. Schmidt era in stretto rapporto con V.S. Solov'ëv (cf. A. LOSEV, *Vladimir Solov'ëv i ego vremja*, Moskva 1990, pp. 101-103) e A. Blok, ed era conosciuta – soprattutto a Mosca nei circoli degli amici di Solov'ëv – come autrice degli scritti gnostici di indirizzo apocalittico ed escatologico, tra i quali il saggio teologico-mistico *Tretij Zavet* (*Il terzo Testamento*). La prima edizione della sua opera è stata curata da S.N. Bulgakov con l'aiuto di Florenskij, il quale dedicò alla persona e all'opera di questa veggente *Predislovie k knige: «Iz rukopisej A.N. Schmidt»* e *Po povodu «sočinenij» A.N. Schmidt*, in *SČT-2*, pp. 708-729; cf. la nota di A.T. Kazarjan in *SČT-2*, pp. 808-811.
[195] Florenskij ha conosciuto Serapion Maškin (1854-1905) grazie a A.I. Vvedenskij, suo professore alla MDA, del quale l'archimandrita fu discepolo. La loro conoscenza – iniziata poco prima della morte dell'archimandrita nel monastero di Optina – fu solamente per corrispondenza, sebbene il monaco desiderasse molto incontrarsi con il giovane matematico-teologo. Di ciò testimonia la sua lettera inviata a Florenskij (11.12.1904), dove scrisse: «(...) i suoli sui quali stiamo noi due sono diversi. Ma una cosa mi augurerei: che Lei, se è la volontà di Dio, decida di venire nell'estate qui, nel nostro cheto monastero. (...) Potremmo passeggiare, fare un bagno e, allo stesso tempo, bevendo il tè potremmo discutere del *sistema generale di filosofia*. (...) Venga, P.A., non si pentirà! Lei è un matematico, io sono un filosofo; se saremo in due saremo forti. Perché proprio ora viviamo nel tempo, in cui si sente il bisogno di un *nuovo* sistema. I vecchi sistemi non ci sono più e i nuovi ci sono ancora, solo che le esigenze della società attuale sono grandi»: *KPVZ*, p. 223. Solamente dopo la morte del monaco, Florenskij conobbe la sua monumentale opera filosofica (2250 pagine!) *Opyt sistemy Učenija i Dela Iisusa Christa (Christianskaja Filosofija)* (*Saggio di sistema della dottrina e dell'opera di Gesù Cristo [Filosofia cristiana]*) – un'opera che non fu mai pubblicata (il dattiloscritto si trova fino ad oggi nell'archivio dei Florenskij) –, scritta alla MDA sotto la guida di Vvedenskij. Cf. *Stolp* (II), pp. 619-621 (673-674); *Lett. Koževnikov*, p. 100; I. PROSVIRNIN, *O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *MP* 4 (1982), pp. 70-71.
[196] Cf. *KPVZ*, p. 210.
[197] Cf. *Stolp* (I), pp. 278-279 (337-338).

Vogliamo aggiungere che espressione emblematica della piena adesione intellettuale e spirituale di padre Pavel al dogma della Trinità è il fatto che la sua vita (praticamente dalla sua entrata alla MDA fino all'arresto) fu indissolubilmente legata alla laura della Trinità a Sergiev Posad [198]. In questa «Casa della Vivificante Trinità» [199] egli riconobbe la sua casa, più vera e più amata della propria [200], e nel fondatore della laura, il monaco san Sergio di Radonež, «suo padre» [201] che lo aveva generato per il più grande ideale di vita spirituale: «affinché nella continua contemplazione della Santa Trinità si vinca il timore di fronte all'odio del mondo diviso» [202]; un ideale che – spiega E.N. Trubeckoj – si ispirava al testamento di Gesù: «Affinché siano una cosa sola, come noi siamo uno» (cf. *Gv* 17, 21) [203].

198 Florenskij, dopo aver finito gli studi all'Accademia – che fa parte del grande complesso della laura –, vi rimase per insegnare la storia della filosofia. In questa occasione comprò la casa a Sergiev Posad, situata a soli pochi minuti a piedi dal santuario di San Sergio. Ancora oggi il visitatore della casa dei Florenskij può scoprire una sorprendente «coincidenza»: dalla finestra accanto alla scrivania di padre Pavel, sulla quale nacquero molte delle sue opere di filosofia e di teologia, si può contemplare senza nessuna difficoltà la sinfonia dei colori e delle luci delle cupole a bulbo della vicina laura della Trinità. Sull'importanza di Sergiev Posad nella vita di Florenskij cf. M.S. TRUBAČEVA - S.Z. TRUBAČEV, *Sergiev Posad v žizni P.A. Florenskogo*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij...*, pp. 17-37.

199 «La Trinità è chiamata "vivificante", cioè principio sorgente e genitrice della vita, come unisussistente e indivisibile, poiché l'unità nell'amore è vita e principio di vita, mentre litigi, discordie e divisioni distruggono, fanno perire e conducono alla morte»: *TSLIR*, p. 361 (12).

200 «Ecco perché, proprio qui alla laura, noi ci sentiamo a casa, più che nella propria casa. Essa infatti ha incarnato in sé le più profonde aspirazioni del nostro animo, ma con tale perfezione e pienezza, quali noi stessi non avremmo saputo incarnare. La laura siamo noi, e più che noi stessi: noi nelle più familiari e più preziose viscere della nostra esistenza»: *ibid.*, p. 365 (16).

201 «Quando dico che mio padre è per me un uomo eccezionale, non faccio questione di confronto con gli altri padri, ma dico che *lui* è mio padre, e, entrando in me stesso, non posso non concentrarmi in modo esclusivo proprio su di lui. Così, nel tentativo di conoscere e comprendere l'anima della Russia, non possiamo non raccoglierci su questo angelo della terra russa, su Sergio; e il pensiero del popolo e della Chiesa riguardo agli angeli custodi è assai vicino ai concetti filosofici: all'idea di Platone, alla forma di Aristotele, o, piuttosto, all'entelechia, al concetto, più tardivo anche se alterato, di ideale come essenza spirituale sovraempirica e sovraterrena, che, con l'azione della creatività artistica di tutta la vita, dev'essere incarnato, formando con esso, dalla vita, la cultura»: *ibid.*, pp. 354-355 (6).

202 *Ibid.*, p. 361 (12).

203 Cf. E.N. TRUBECKOJ, *Umozrenie v kraskach*, in ID., *Tri očerka o russkoj ikone*, Novosibirsk 1991, p. 13 (tr. it. *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, Milano 1977).

Alla laura Florenskij sentì di trovarsi nel cuore dell'anima russa che, grazie allo zelo apostolico di san Sergio, fu – nella sua dimensione religiosa, economica, artistica, culturale, morale e politica – sempre tanto vicina all'ideale trinitario della vita in *koinonia* [204]. Anzi, egli ebbe l'impressione che la laura, con il suo patrimonio spirituale, rappresentasse, in un certo senso, l'*entelechia* di tutta la sua esistenza in quanto essa, nella sua organicità, incarnava in sé in maniera piena e perfetta le più profonde aspirazioni del suo animo, discendente dall'antica cultura russa, affine a quella dell'Ellade [205].

3.4. *Le «due vie della religione»:* teodicea *e* antropodicea

Riconoscendo nel dogma trinitario la radice della religione cristiana, Florenskij capì di non poter filosofare se non nell'«ambito religioso», ossia nell'ambito della Chiesa, la quale – essendo lo «spazio» in cui si armonizzano i «due mondi» – permette alla conoscenza di crescere verso la piena globalità. Nello stesso tempo, però, il nostro filosofo comprese la necessità di una partecipazione viva alla vita religiosa. In questo senso, egli vide la *gnosi* religiosa necessariamente unita alla *prassi* concreta della fede, ciò che, alla fine, si sarebbe perfettamente realizzato in lui stesso, scienziato e filosofo, sacer-

204 Cf. *TSLIR*, p. 367 (17).

205 Cf. *ibid.*, pp. 353-354 (5). Ecco perché ricordando la laura Florenskij scrisse: «(...) c'è un fascino della laura assai più sottile che ogni giorno più ci prende, assimilandoci a questo mondo chiuso. E questo fascino, tiepido come un confuso ricordo d'infanzia, conforma l'animo alla laura, così che tutti gli altri luoghi diventano come estranei, mentre essa diviene la vera patria, che chiama a sé i suoi figli appena essi si trovino altrove, ovunque siano. (...) L'irresistibilità di tale fascino sta nella sua organicità profonda. Là, infatti, non c'è solo il richiamo dell'estetica, ma c'è il senso della storia, la sensazione dell'anima popolare, la percezione nel suo insieme della sovranità russa e infine c'è un pensiero, difficile da esprimere, ma che tuttavia non abbandona: qui, proprio nella laura, anche se non si capisce come, si forma quello che nel più alto senso si deve chiamare l'opinione pubblica, qui nascono i verdetti della storia, qui si realizza il giudizio nazionale e insieme assoluto su tutti gli aspetti della vita russa. Questa viva, molteplice unità della laura come microcosmo e microstoria, come una specie di sintesi dell'essere della nostra patria dà alla laura un carattere noumenico. Qui, più vivo che in qualunque altro luogo, si sente battere il polso della storia russa, qui si riuniscono le terminazioni più sensibili dei nervi che regolano le sensazioni e le azioni, qui si percepisce la Russia nella sua integrità»: *ibid.*, pp. 352-353 (4).

dote e martire: in lui che agli altri sembrava essere un'incarnazione dell'unione tra «Atene e Gerusalemme» [206].

Florenskij divenne sì un filosofo della religione, ma nel senso che la sua filosofia non era altro che un riflettere legato strettamente alla sua esperienza religioso-ecclesiale che non solo gli permetteva di immergersi nella conoscenza sempre più profonda delle alte verità religiose [207], ma che, trattandosi dell'esperienza di una «vita nuova», generava in lui le «nuove categorie» di un «nuovo pensiero». Infatti, egli era convinto che la filosofia deve nascere da una «conoscenza superiore», «di fede», che è possibile solo grazie alla religione [208], e cioè a un'esperienza concreta della Verità che, di conseguenza, appare l'unico mezzo per poter «salvare» o «ricostituire» l'unità, l'equilibrio e l'armonia dell'uomo, della società, della natura e dell'universo, sia nella loro dimensione ontologica che fenomenologica [209].

206 Cf. S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik*..., p. 131.

207 Partendo dalla sua esperienza personale, Florenskij era convinto che l'«unico metodo legittimo per conoscere i dogmi» è l'«esperienza religiosa viva». «Solo attraverso l'*esperienza* immediata» – spiega – «è possibile scorgere e valutare i tesori spirituali della Chiesa. Solo passandovi sopra una spugna madida di acqua viva è possibile detergere e riscoprire i testi della Chiesa. I campioni della Chiesa sono vivi per i vivi e morti per i morti»: *Stolp* (I), p. 3 (35). Di conseguenza risulta molto difficile, se non impossibile, definire concettualmente l'essenza di una tale esperienza: «Non importa se né io né alcun altro ha potuto, può, potrà definire che cosa sia l'ecclesialità (*cerkovnost'*)! Non importa se coloro che tentano di definirla si contestano a vicenda e ne respingono le varie formulazioni. Questa stessa indefinibilità, questa inafferabilità attraverso i termini razionali, questa ineffabilità non dimostrano forse che l'ecclesialità è *vita*, una vita speciale, nuova, data agli uomini e, al pari di ogni vita, inaccessibile al raziocinio? (...) Infatti, la Chiesa è il corpo di Cristo, "la *pienezza* (τὸ πλήρωμα) di Lui che riempie tutto in tutte le cose" (*Ef* 1, 23). Se è *pienezza* – τὸ πλήρωμα – di vita divina, come si può confinarla nella stretta tomba di una definizione razionale? Sarebbe ridicolo credere che questa impossibilità sia in qualche modo una testimonianza contro l'esistenza dell'ecclesialità, anzi è proprio essa che la fonda»: *ibid.*, pp. 5-6 (37-38).

208 «Da che cosa ci salva la religione?» – si chiede Florenskij – «Essa ci salva da noi stessi, salva il nostro mondo interiore dal caos in esso presente. La religione supera le fiamme dell'inferno che è in noi, le cui lingue si propagano attraverso la crepa dell'anima, lambendo la coscienza. Essa batte i serpenti del "grande ed esteso" mare della vita subcosciente, il numero dei quali è grande, ed essa ferisce la vipera lì nidificata. Essa mette in ordine l'anima. Ma installando la pace nell'anima essa tempera tutto l'universo e tutta la natura»: *VS*, p. 818.

209 Florenskij distingue tra la dimensione ontologica e fenomenologica della religione. Dal punto di vista *ontologico* la religione è la vita dell'uomo in Dio e la Sua, di Dio, nell'uomo. Dal punto di vista *fenomenologico* essa è un sistema di quelle azioni e sensazioni che garantiscono la salvezza dell'anima, per cui la salvezza viene capita in senso piuttosto psicologico e cioè come un equilibrio della vita spirituale. Cf. *ibid.*, p. 818.

Partendo da questa convinzione, Florenskij parla delle «due vie della religione» dalle quali viene costituita l'unica via dell'«esperienza ecclesiale».

La *prima* è la via della «giustificazione di Dio», o «teodicea». Essa nasce dal fatto che l'uomo, desideroso di avvicinarsi personalmente a Dio, non si accontenta della sola fede nella Sua esistenza: egli vuole sapere chi è Dio, come Egli è [210]. Non sorprende se padre Pavel, occupandosi delle questioni legate alla conoscenza della Verità e avendo riconosciuto nel dogma trinitario la radice della filosofia e della religione, definisce lo scopo della teodicea nel «dimostrare che la Verità (*Istina*) si fa Vera (*Istinaja*) da se stessa», indicando nel concetto di ὁμοουσία la chiave per comprendere tale «auto-veridicità (*samoistinnost'*) della Verità». Giacché Essa è la Trinità unisostanziale [211].

La *seconda*, invece, è la via della «giustificazione dell'uomo», o «antropodicea», che cerca di rispondere alla domanda: chi è l'uomo nella luce della Verità? Si tratta, in un certo senso, di una deduzione dell'immagine dell'uomo, in tutte le espressioni dell'essere e dell'agire, dalla sua «Idea» o Verità su di lui: perché egli è stato fatto «a immagine» di Dio-Trinità. Ma lo scopo vero e proprio dell'antropodicea sta nel riflettere, in chiave ontologica, sull'esistente contrasto tra *tutto* e *niente*, tra Dio e uomo, partendo dal Mistero di Dio-Trinità compreso come «il discendere reale di Dio nell'umanità, l'*auto-rinnegamento* di Dio (*samo-uničtoženie*), ossia la sua *kenosis*» [212].

Vista come esperienza concreta religiosa, la «teodicea» può essere compresa come ὁδὸς ἄνω, cioè come salita dell'uomo a Dio; l'«antropodicea», invece, come ὁδὸς κάτω, ossia come discesa di Dio all'uomo [213].

In altri termini, la prima «via» può identificarsi con la «metafisica dell'amore», perché non vi è altro modo di conoscere la Verità, Dio-Trinità, se non amando [214]; la seconda si può identificare con la

210 *DID*, p. 550; cf. *Lett. Koževnikov*, p. 99.
211 Cf. *VS*, p. 822.
212 *DID*, p. 551.
213 Cf. *OR*, p. 152.
214 Cf. *Stolp* (I), pp. 71-72 (112-113).

«metafisica concreta», giacché occorre svelare la Verità nei «simboli» che appaiono nella vita di ogni giorno.

Le due «vie» sono distinte, ma, allo stesso tempo, sono indissolubilmente legate l'una all'altra, cosicché tutto nell'ambito della vita religiosa è antinomicamente unito alla via della salita e a quella della discesa [215]. Questo duplice carattere dell'esperienza religiosa rispecchia la dualità costitutiva della Chiesa, fatta ad immagine della persona divino-umana di Gesù Cristo [216].

Detto ciò, dobbiamo ricordare che l'idea delle «due vie» rispecchia anche l'itinerario e la dinamica del processo della maturazione spirituale e intellettuale di Florenskij; nel senso che esse rappresentano i due periodi in cui si è sviluppata la sua esperienza di fede e, di conseguenza, la sua opera filosofico-religiosa [217].

La «teodicea», elaborata agli inizi della sua piena e goiosa adesione alla vita della Chiesa, appartiene al periodo della ricerca spirituale e vocazionale (i frequenti contatti con gli *starec* Antonij F. e Isidor G.) e della formazione filosofica e teologica fatta sotto la guida dei professori della MDA, alcuni dei quali appartenevano alla cosiddetta «scuola ontologica di teologia russa» [218]. Essa include

[215] Cf. *VS*, p. 819.

[216] Cf. *PCSP*, pp. 327-328.

[217] Florenskij, nella lettera a V.A. Koževnikov (27.8.1912), evidenzia le tre tappe della propria maturazione filosofico-religiosa e spirituale: κάθαρσις, μάθησις, πρᾶξις. Della prima tappa, κάθαρσις, sono testimonianza i lavori scientifici del periodo di studio all'università, quasi del tutto non pubblicati, soprattutto la sua tesi in matematica e gli altri scritti matematici. Si tratta del periodo della purificazione del suo animo dagli influssi del «mondo». Alla sua conclusione Florenskij scrive il già ricordato poema *Eschatologičeskaja mozaika* (1904). Segue la seconda tappa, chiamata la «μάθησις della prima parte» o «teodicea», che trova la sua espressione nella *Stolp*. Egli, allo stesso tempo, profetizzò che ad essa sarebbe seguita la «μάθησις della seconda parte» o «antropodicea». L'antropodicea – secondo i suoi progetti rivelati a Koževnikov – avrebbe dovuto occuparsi dei temi che non sono stati affrontati nella *Stolp*: la liturgia (culto) e i sacramenti, ossia i vari modi e gradi dell'incarnazione di Dio nella vita presente. Essa, però, avrebbe dovuto essere collegata con la terza tappa: la πρᾶξις della vita e del pensiero, che – secondo l'intuizione profetica di Florenskij – avrebbe dovuto portare in sé i segni di un futuro dramma e di una futura tragedia. Cf. *Lett. Koževnikov*, pp. 108-109.

[218] L'ontologismo della MDA impersonificava, in quegli anni, una ben determinata corrente del pensiero filosofico formatasi grazie all'impatto della filosofia russa con l'idealismo tedesco. Scriveva in proposito un discepolo di Florenskij, F.K. Andreev: «Prima, quando tutto l'occidente e tutta la Russia laica andavano a studiare da Hegel, l'Accademia di Mosca si era fermata al mistico Schelling; ora che gli innumerevoli circoli neokantiani facevano a gara per costruire un sistema di pensiero puro, senza presupposti, l'Accademia di nuovo s'irrigidisce alle sorgenti non filosofiche della "volontà cieca" e dell'"inconscio". L'assiologia cresce sul terreno di un cattivo ontologismo, su un terreno che la metafisica dogmatica ha ormai abbandonato da tempo. Ai nostri giorni questa è un'accusa pesante: definire qualcuno un "ontologista" significa accusarlo di introdurre elementi irrazionali nella sfera del pensiero puro. Se in una certa concezione filosofica si ravvisa un residuo che il pensiero non può più scomporre, allora tale costruzione è subito bollata con l'appellativo – offensivo sulla bocca di un kantiano – di ontologismo, che equivale al riconoscimento di una certa ristrettezza intellettuale, di viltà di fronte alla forza del fatto»: F.K. ANDREEV, *Kamen', otverghutyj stroiteljami. Sto let bor'by za ontologizm*, in *Bogoslovskij Vestnik* 10-11 (1914), p. 13. L'origine e lo sviluppo di questa tradizione filosofico-teologica sono legati ai nomi dei professori della cattedra di filosofia alla MDA: F. Golubinskij (1818-1854), V.D. Kudrjavcev-Platonov (1852-1891), A.I. Vvedenskij (1896-1913) e, più tardi, anche con il nome di Florenskij. Cf. I. PROSVIRNIN, *O tvorčeskom*..., pp. 65-66; G.A. FLOROVSKIJ, *Vie*..., p. 193.

anche il periodo del frequente contatto di Florenskij con alcuni circoli religiosi e slavofili, soprattutto: *La società filosofico-religiosa in memoria di V. S. Solov'ëv* e *Il circolo dei cercatori dell'istruzione cristiana* di M.A. Novoselov [219]. Il frutto più bello di questo periodo è la sua tesi in teologia: *O duchovnoj Istine* (*Sulla Verità spirituale*) (1912), più tardi pubblicata sotto il titolo: *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pismach* (*La colonna e il fondamento della Verità. Saggio della teodicea ortodossa in dodici lettere*) (1914) [220].

[219] Oltre a Florenskij, i membri-stabili del circolo, la cui anima fu M.A. Novoselov (1864-1938), furono: F.D. Samarin, S.N. Bulgakov, V.A. Koževnikov, G.N. e E.N. Trubeckoj, F.K. Andereev, P.B. Mansurov, I. Fudel'. Il circolo – essendo sotto la «protezione» del vescovo Feodor Pozdeevskij e sotto la guida spirituale di German, lo *starec* dell'eremo di Zosima – seguiva le tradizioni dello slavofilismo dell'«età d'argento», in cui il destino della nazione russa veniva messo in stretto legame con quello della Chiesa ortodossa. Secondo i ricordi di K. Rodionov (1892-1991), Florenskij fu «una delle colonne» del circolo, che doveva avere il carattere non di una società religioso-filosofica ma, piuttosto, di una «fratellanza spirituale» in quanto i suoi membri erano invitati a costruire tra di loro, attraverso i dibattiti, le lezioni e l'attività pratica nello spirito ecclesiale, una comunione spirituale per potersi reciprocamente aiutare nella crescita spirituale, vista come presupposto inevitabile del loro impegno cristiano nel mondo. Cf. K. RODIONOV, *O Pavle Aleksandroviče*..., pp. 310, 319; *PFDS*, pp. 341-342.

[220] «Se è questo, nella mia coscienza, l'unico libro?» – scrive Florenskij nella dedica della *Stolp* a P.A. Alferov (9.2.1914) – «Certamente no; perché ci sono altre cose che io posso e voglio dire. (...) Questo libro è una riflessione sulla mia vita di quel momento, quando mi decidevo sul trasferimento all'Accademia, cioè, sul mio stato d'animo al 4° anno di Università»: A. TRUBAČEV, *Iz istorii knigi Stolp i utverždenie Istiny*, in *Stolp* (II), p. 829. Tuttavia, Florenskij – in un'altra lettera – conferma l'importanza della *Stolp* per poter capire quell'«altro», che seguirà dopo di essa: «(...) per arrivare verso quell'altro bisogna attraversare questo libro, che costituisce un valico»: A. TRUBAČEV, *75 let <knige> Stolp i utverždenie Istiny P.A. Florenskogo*, in ID., *Pamjatnye daty*, Moskva 1989, p. 56. Trubačev vede rispecchiarsi nella *Stolp* la vita spirituale di Florenskij nel periodo

L'«antropodicea», per la prima volta nominata già nel *Dogmatizm i dogmatika* (*Dogmatismo e dogmatica*) (1906) e dettagliatamente descritta nella *Vstupitel'noe slovo* (*La parola introduttiva*) – saggio letto in occasione della difesa della tesi *O duchovnoj Istine* (19.V.1914) –, rispecchia un'altra, successiva, tappa di vita e di attività intellettuale di Florenskij (preceduta da due importanti avvenimenti: il matrimonio con A.M. Giacintova nel 1910 e l'ordinazione sacerdotale[221] nel 1911), diversa da quella precedente anche a causa

del suo passaggio dall'università di Mosca alla MDA. Esso, perciò, contiene sia le sue esperienze delle «notti dell'anima», vissute ancora nel 1899, sia alcuni temi approfonditi nel 1902-1903, quando maturava in lui la presa di posizione contro gli esponenti della cosiddetta «nuova coscienza religiosa», sia la sua esperienza religiosa del periodo di studio alla MDA (1904-1908), quando si era avvicinato agli *starec* Isidor e Antonij, e all'amico S.S. Troickij. Per quanto riguarda l'opera stessa è necessario ricordare che essa, nella sua versione finale, è frutto di quattro redazioni. La sua prima versione, intitolata *O religioznoj Istine* (*Sulla Verità religiosa*), apparve già nel 1908 strutturata in dodici capitoli («lettere» all'amico; i capitoli X-XII vengono presentati solo in forma di manoscritto): I. *Al lettore*, II. *Due mondi*, III. *Il dubbio*, IV. *Triunità*, V. *La luce della Verità*, VI. *Il Consolatore*, VII. *La contraddizione*, VIII. *La geenna*, IX. *La creatura*, X. *La Sofia*, XI. *L'amicizia*, XII. *L'epilogo*. Nel 1912 Florenskij presentò al Consiglio della MDA la seconda versione intitolata *O duchovnoj Istine* (*Sulla Verità spirituale*), stampata in due volumi. Rispetto alla prima versione si possono notare alcune modificazioni: 1\ *Al lettore* e *Due mondi* confluiscono in un unico capitolo; 2\ vengono aggiunti i due nuovi capitoli: *Il Peccato* e *La gelosia*; 3\ viene escluso il capitolo *La geenna*; 4\ viene aggiunta la *Spiegazione e dimostrazione di alcuni particolari che si danno per scontati nel testo*; 5\ vengono aggiunte le note. Negli anni 1912-1913 nacque la terza versione presentata come tesi di laurea e difesa pubblicamente il 19 maggio 1914. Dal testo sono stati esclusi i capitoli: *La Sofia*, *L'Amicizia*, *La gelosia* e anche la *Spiegazione* (cf. *Lett. Glubokovskij*, pp. 177-178). Soltanto nell'edizione del 1914, pubblicata dalla casa editrice *Put'*, l'opera si mostra compiuta: vengono inclusi tutti i capitoli precedentemente tralasciati, cui si aggiungono sedici capitoli di *Spiegazione*, oltre a un'appendice di più di duecento pagine di note, che ancora oggi stupiscono per la vastità e complessità di conoscenza. Cf. A. TRUBAČEV, *Iz istorii knigi*..., pp. 830-836. Per una presentazione più generale della *Stolp* si veda M. JOVANOVIĆ, *Stolp i utverždenie Istiny P. Florenskogo: sjužet, žanr, istoki*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij*..., pp. 443-446; N. VALENTINI, *La Sapienza dell'amore*..., cf. cap. II.: *La «colonna» del pensiero ortodosso*, pp. 55-69.

[221] Florenskij è stato ordinato il 24 aprile 1914 dal vescovo Feodor Pozdeevskij, rettore della MDA. Ecco come egli stesso descrive le sue impressioni di quel momento nella lettera a V.V. Rozanov (11.5.1911): «Nella mia anima, nel mio cuore, in tutto il mio corpo è penetrata un'inesprimibile, impercettibile e per me stesso incomprensibile pace. *Esternamente* – sono lo stesso di prima: mi incollerisco, mi irrito, sono scontento. Ma nel profondo dell'anima è come se fosse stata raggiunta, compiuta, finita la costruzione del nido pronto per la cova degli uccelli. Sento di essere tornato ai miei antenati e ora, nell'arco di pochi giorni, mi sono talmente abituato alla mia nuova situazione (malgrado una mia totale, per tutti sorprendente, inabilità per quanto riguarda la celebrazione della

dell'interesse per i nuovi temi legati alle nuove esperienze spirituali e professionali. Si tratta del periodo in cui padre Pavel si dedicò all'insegnamento alla MDA e alla direzione del giornale *Bogoslovskij Vestnik*, rivista ufficiale dell'Accademia che rinnova, sotto la sua guida, l'impostazione generale dell'aggiornamento teologico, ospitando, tra l'altro, nuove rubriche letterarie, artistiche, matematiche, e riceve complessivamente un nuovo orientamento più vivace e moderno. Esso, allo stesso tempo, include la sua vasta e diversificata attività post-rivoluzionaria che finisce con il suo secondo arresto nel 1933[222].

Il tratto caratteristico dell'antropodicea è il simbolismo che guidò Florenskij nell'elaborazione dei nuovi approcci e metodi e nella scelta di nuovi obiettivi della sua ricerca filosofica[223]. Purtroppo,

liturgia), alla talare, all'altare, a tutto, che, contrariamente alla mia percezione precedente, nella chiesa non trovo niente che mi sembrerebbe assurdo o incomprensibile: e mi sembra incredibile che prima potessi pensare diversamente. Si è rovesciata tutta la mia psicologia. Lei, Vasilij Vasil'evič, comprende che cosa significa sentire su di sé la mano del vescovo, unita direttamente, corporalmente, fisicamente, con un altro Vescovo..., con gli Apostoli, con Cristo stesso. In quel momento sentì su di te, non *in modo allegorico*, ma alla lettera, la mano di Cristo stesso. Certo, queste sono le mie riflessioni. Ma il fatto è che l'ordinazione, l'atto dell'imposizione delle mani, mi ha sbalordito (per due volte), mi ha colpito fino a farmi sudare, mi ha fatto quasi perdere coscienza di tutto ciò che accadeva attorno a me, conferendomi qualcosa di nuovo: a me *ens realissimum*, agli altri *ens quasi nihil*»: citato da A. TRUBAČEV, *Svjaščennik Pavel Florenskij-professor*..., p. 293. Secondo la testimonianza dei contemporanei di Florenskij, il sacerdozio divenne «il centro spirituale della sua personalità, il sole che illuminava tutte le sue doti»: S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik*..., p. 129. Il profilo sacerdotale di Florenskij viene presentato da P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščenstvo Pavla Florenskogo*, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 84-88.

[222] Neanche dopo la chiusura della MDA (1919) cessò l'attività d'insegnamento e di ricerca di Florenskij. Dal 1918 partecipa ai lavori de *La commissione per la salvaguardia dei monumenti della laura di San Sergio*; a partire dal 1919 realizza una serie di invenzioni tecniche nel campo della fisica, collabora alle ricerche teoriche in campo artistico dell'*Accademia russa di scienze artistiche* (*RAChN*), dal 1921 insegna agli *Atelier superiori tecnico-artistici di Stato* (*VChUTEMAS*) iniziando, allo stesso tempo, a lavorare presso il *Consiglio superiore dell'economia nazionale*, dedicando particolare attenzione ai problemi concreti di elettronica e di scienza dei materiali. In quel periodo collabora con gli artisti del gruppo di *Makovec*. Tra il 1927 e il 1933 dirige la *Techničeskaja Enciklopedija*, per la quale scrive ben centoventisette voci e conduce un'attività di ricerca scientifica sorprendente in qualità di ingegnere responsabile del laboratorio di ricerca dei materiali elettroisolanti.

[223] Per una presentazione più generale del simbolismo di Florenskij si veda il recente saggio di S.S. CHORUŽIJ, *Filosofskij simvolizm Florenskogo i ego žiznennye istoki*, in ID., *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii*, Sankt-Peterburg 1994, pp. 100-130; R.A. GAL'CEVA, *O tipach simvola u P.A. Florenskogo*, in M. HAGEMEISTER - N.

l'antropodicea non fu portata a compimento. Esistono solamente alcuni frammenti di questo grande progetto che fanno parte dei due maggiori cicli delle lezioni: *U vodorazdelov mysli* (*Allo spartiacque del pensiero*) e *Filosofija kulta* (*Filosofia del culto*) [224].

Orbene, queste «due vie», espressione di un'unica «esperienza religiosa», rappresentano l'unica via che Florenskij percorse – come un fedele pellegrino – per tutta la vita. Un'unica via e del tutto sua, caratterizzata dalla profonda e vitale fede in Dio-Trinità, dalla convinzione che Egli stesso «compie per noi ciò che a noi è impossibile»: la conoscenza della Verità. Perché «la stessa Verità Tri-ipostatica ci trascina a Sé» [225].

KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij...*, pp. 341-351. Il pensiero simbolista di Florenskij è stato studiato in chiave di filosofia estetica da O.JA. ZOTKINA, *Simvol v «ontologii tvorčestva» P.A. Florenskogo (k charakteristike «religioznogo estetizma»)*, Moskva 1991 (si tratta della tesi di laurea difesa all'Università di M.V. Lomonosov di Mosca); C. CANTELLI, *Arte e creazione nella metafisica simbolica di Florenskij*, in *Paradosso* 1 (1997), pp. 89-107. Alla luce delle teorie linguistiche, si occupò del simbolismo di Florenskij T. LAHUSEN, *La théorie du symbole de P.A. Florenskij à la lumière de la linguistique du discours littéraire*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij...*, pp. 331-340.

224 Un'esposizione dettagliata del progetto dell'antropodicea di Florenskij si trova in A. TRUBAČEV, *Antropodicea svjaščennika...*, pp. 351-368; S.S. CHORUŽIJ, *Obretenie konkretnosti*, in *UVM-1*, pp. 3-12.

225 *Stolp* (I), p. 489 (557).

II.

VERITÀ DELL'ETHOS
IL PROFILO ETICO DELLA TEODICEA